

哲學叢書

甲 種

認識起源論

赫第納克著 楊伯愷·譯

上 海

辛 壘 書 店 版

1 9 3 4

THE PHILOSOPHY SERIES  
A  
EDITED BY  
THE TWENTIETH CENTURY  
CONDILLAC  
ESSAI  
SUR L'ORIGINE  
DES  
CONNAISSANCES HUMAINES  
TRANSLATED BY  
P. K. YANG

哲 學 叢 書

認 識 源 論

恭第納克著 楊伯愷譯

上 海

學 擊 書 店 出 版

THE THINKING BOOKSHOP  
SHANGHAI CHINA

1 9 3 4

# 論 起 源 認 識

1934 8. 20 初版

0001—1500

原 著 者	恭 第 納 克 著
翻 譯 者	楊 伯 愷
編 輯 者	二十世紀社
發 行 人	張 明 德
發 行 所	辛 黎 書 店
印 刷 所	中 和 印 刷 公 司
經 售 處	辛 黎 書 店 及 各 埠 各 大 書 局

上海海寧路三號  
德租界四十五號  
上海海寧路三號  
上海北河南路  
上海河南路

版權所有 \* 翻印必究

實價大洋一元三角

## 哲學叢書甲種弁言

我們要出這部哲學叢書的意思，一般地說，在開化時代過人，不能不意識地生活。這就是說，人必須要有一個世界觀，以嚮導其思維和行動。而在科學昌明過今天，尤不能不有正確的世界觀。所以哲學、科學的哲學、實有宣揚底必要。

中國今天，無論就那方面說，都是如此，尤當如此，在提倡科學中，不應該忽視有奠定科學基礎之作用過哲學；在改造社會聲中，同樣不應該忽視有嚮導社會行為之作用過哲

學。

可是能夠供這些用的。只有正確的哲學、合乎科學的哲學，而不是把神學、玄學夾雜在內的一般哲學。同時，研究哲學就是研究哲學史，讀白來一切哲學家底著作。因此，哲學叢書底內容是歷史上一切正確的哲學大家之著作底編輯。

但哲學是有時代性的，而過去哲學在今天又確實錯誤，那怎麼樣呢？這裏，我們覺得我們所說過哲學、合乎科學的哲學、是人類在歷史上各時代底認識之總的收穫，所以它有時代性，亦有永久性，我們後頭的人，應該繼承它。它是有理論貢獻的，構成了認識進化這條綫上遊各點。

試以十八世紀底法蘭西哲學來說，人是機器這個命題，就在現今也還有正確性。因為人是機器過意思，就是說人不是物類以外造特創品，依然受因果法則底支配。必要這個命題成立，而後人及其行為才可研究，社會科學方得開步走。我們之反對它，乃是它底局限性和機械性。這就是說，我們不應該滿足於此，還當進一步問：人是甚麼機器，定要說明人是機器中過某種機器，才算把人認識清楚了。這樣看來，人是機器一個命題底錯誤，乃只是不足，而反之倒是後來的社會科學底基礎，現今進步的物質哲學底根柢。

所以我們之出版哲學叢書，是有充分理由的。

它底內容分兩種，甲種完全是古典的，乙種則全屬現代。在古典的部份，從希臘時代泰利士起，到十九世紀前半德意志哲學止，包括有二千多年中數十大家底名著。合乙種而計，則是一部原文的哲學史，真正的哲學史。至於這二千多年中遊神學的和玄學的哲學家，因為不合我們底旨趣，完全除外。其中有理論貢獻過著作，我們在將來出成附編，列在哲學叢書甲種和乙種之末。

經過了「戊戌」、「五四」、又經過了「五卅」和「一九二七」以後遊中國，不應該這樣地來開始其文化工作麼？偉大的時代是需要偉大的哲學運動的。我們希望在時代前遊人，接受我們這個貢獻——第一種叢書，哲學叢書。

葉青 一九三三，一，二四。



## 譯 者 序

在十八世紀法蘭西物質論哲學諸大家中，恭第納克 (Etienne Bonnet de Condillac) 算是對認識論有專門的獨特的貢獻者。當時物質論哲學諸巨子所提供過著作雖亦包含有認識論，但以認識論為主題單獨地系統地去加以闡發、且有新見者，却只有恭第納克一人。不特此也，若由哲學之全發展史上一加注目，還可以看見恭第納克更有其特殊的歷史的地位與勞績，而是斷乎不可輕易看過的。因為由前言之，他是承洛克之後使物質論的認識論有更進一步之發展；由後言之，他又是此哲學走上新的更高階段之唯一過渡者。簡單點說，他承繼了洛克哲學之物質論的因素，加入自



己更澈底的見地、完成了巨大的轉向發展之最重要的一環。所以他底著作，在我們這部叢書內，不消說是與洛克底著作受着同等重視並與以同樣的歷史的評價。

現在，關於裴第納克底生活、著作、以及本書之介紹，我想大略地說一下。

裴第納克在一七一四年生於法國之格勒諾卜 (Grenoble)。十三歲時死了父親，由長兄送入里昂 (Lyon) 教會學校肄業。他在那裏修習高中課程，兼學哲學。後來，繼續進巴黎預備及專門的神學院，且入梭爾奔 (Sorbonne) 大學，受文學科學教育。以此教育之結果，他能夠註解古典，懂得數學精義，而且反對笛卡兒 (Descartes) 底天賦觀念與瑪列布南什 (Malebranche) 關於上帝過幻想，接受了洛克底某些命題。

當學生時，最討厭神學，所以成績不佳。他自己也早就不會安心到教會裏去混，因此一出學校便投身於社交而為湯森夫人 (Madame de Tencin) 所接納。他與第德諾 (Diderot)、丟克洛斯 (Duclos)、達南柏 (D'Alembert)、盧梭 (Rousseau) 等交。他很嚮慕風得勒耳 (Fontenelle) 與瑪里阿 (Marivaux)，在判斷和興趣上都受他們底影響不少。他因不滿意於當時形而上學方面底一切議論和爭執，曾經埋頭研究過

“Pluralité des Mondes”、“Histoires des Oracles”、  
“Origine des Fables”，研究過天·波斯（Du Bos）底  
“Réflexions sur la Peinture et la Poésie”、哈莫（Rameau）  
底“Génération Hermonique”、莫勒利（Morelly）底  
“l'Essai sur le Coeur Humain”、福祿特爾（Voltaire）底  
“Elements de Philosophie de Newton”、拉·梅特利（La  
Metrie）底“Histoire naturelle de l' Ame” 等等，而於其中  
探尋科學、藝術、文學之論據。

柏林王家學院當時是莫柏脩斯（Mauvertuis）作院  
長，新設哲學系。恭第納克首先把他那篇『上帝存在論』  
（Discertation sur l' Existence de Dieu）送到柏林王家學  
院去，這是有新理論貢獻的論文，但未載入學院史中。這部  
『人類認識起源論』（Essai sur l' Origine des Connais-  
sances humaines），我簡稱之為『認識起源論』，是一七四  
六年發表的。後來，一七五四年，發表『感覺論』（Traité  
des Sensations）；一七五五年發表『動物論』（Traité des  
Animaux），內中包含『上帝存在論』。以後比較與哲學少  
有關係的著作，在生前和死後發表的還不少。他是一七八〇  
年四月二日死去的，享年六十五歲。

本書是根據法國亞芒·果蘭書局（Librairie Armand-

Colin) 收在古典哲學叢書內，一九二四年出版過本子翻譯出來的。本書，一則以古典文字比較困難，再則書底後半涉及語言、音樂、韻律等等乃是自己缺乏修養過東西，翻譯上雖力求不負原著，但不敢說沒有錯誤之處，尙望高明指教，到再版時改正。

譯者 一九三三年五月二十日。

## 目 次

哲學叢書甲種弁言.....	1
譯者序.....	5
導言.....	13
<b>第一編 認識底材料與心靈底 動作.....</b>	<b>23</b>
<b>第一部分.....</b>	<b>25</b>
第一章 認識底材料與心靈和肉體底區別.....	35
第二章 感覺.....	31
<b>第二部分 心靈作用之分析與         生成.....</b>	<b>39</b>

第一章	知覺、意識、注意和回想	40
第二章	想像、默察與記憶	51
第三章	由注意形成過觀念之聯繫怎樣育成 想像、默察與記憶	58
第四章	符號之使用是想像、默察和記憶之 進步底真實原因	64
第五章	反省	72
第六章	區別、抽象、比較、組成與分解觀念 之動作	77
第七章	原則與分析過動作之起源過餘論	80
第八章	肯定、否定、判斷、推理、理解、悟性	83
第九章	想像底缺點與優點	92
第十章	想像自何處提取其給予真理過裝飾	102
第十一章	理性精神與其相異的種屬	105
第三部分 單純觀念與複合		
	觀念	117
第一章		117
第四部分 129		
第一章	給觀念以符號過動作	129
第二章	由事實確證前章所已證明的	139

目	次	11
第五部分 抽象作用 .....	153	
第一章 .....	153	
第六部分 無根據地歸諸心靈 遊某些判斷或一形 而上學底命題之解決 .....	169	
第一章 .....	169	
第二編 語言與方法 .....	187	
第一部分 語言之起源及其進 步 .....	189	
第一章 從根源上攷察過行動的和發音的語 言 .....	191	
第二章 最初的語言之韻律 .....	200	
第三章 希臘和拉丁底語言之韻律；古人底 對白之順便地論究 .....	203	
第四章 古人手勢所成就之進步 .....	218	
第五章 音樂 .....	228	
第六章 歌唱的對白和單純的對白之比較 .....	240	
第七章 甚麼是最完善的韻律 .....	243	
第八章 詩底起源 .....	246	
第九章 論字 .....	255	

---

第十章	同一問題之繼續	267
第十一章	字底意義	276
第十二章	倒裝法	283
第十三章	書法	291
第十四章	神話、寓言、比喻、和隱語之起源 關於圖象和譬喻之某些情形	297
第十五章	語言底天才	300
第二部分	論方法	317
第一章	錯誤之最初的原因與真理之起源	318
第二章	決定觀念與其名稱之方式	323
第三章	探求真理必得遵守秩序	334
第四章	敘述真理必得遵守秩序	349

## 導 言

最有功於使精神明白、確實與調博並因之而使此精神從事其它一切科學研究過科學，就是形而上學。它現時在法國是如此地被人忽視，至使這無疑地對很多的讀者表現為一種邪說。我可承認，有時候，我於這也曾有過同樣的判斷。在一切哲學家裏面，形而上學者對我表現是比較不智的。他們底作品毫不使我得着教訓：到處所找着的，幾乎只有些幻影；並且我把研究形而上學的人們之迷誤，當作它底罪惡。我曾想驅散這些幻覺並追綜如此其多的謬誤之原因：凡是離開真理最遠的，反給我變成最有用處的。我方才略略認識他們已經遵循過途徑之不很確實，我便相信看出我所



當取遊道路。我覺得在形而上學與道德方面都能以與幾何學方面相同遊準確性去作推理的；很可以與幾何學者一樣形成正確的觀念；如他們一樣以一恰切的和不變的方式去決定表詞底意義；最後，或者還較他們已經成就者更為高明地去規定一種足以達到明晰遊充分簡單與充分容易的程序。

形而上學應當別為兩種。一種是有野心的，想鑽穿一切的神祕；自然、存在底本質、最隱伏的原因、這就是使它滿意遊東西並是它自許要去發見遊東西。另一種比較要謹慎些，使它底探求與人類精神底弱點相稱，其對於能力所不能抓住遊東西之少於繫念正與其對於能夠把握住遊東西之熱烈是一樣的，它知道護守給它劃定遊界限。第一種，把整個自然，作為像它那樣消散遊一種魔術；第二種，只求照事物之實際狀況去觀察它們，與真實之自身是同樣地單純。在第一種，錯誤無數地累積，並且精神以空洞的概念與全無任何意義遊語詞為滿足；在第二種，自然獲得的認識不多，但免掉了謬誤。精神變成正確的且常常形成明晰的觀念。

哲學家們，特別地是在第一種上面訓練出來的，只把緣者看做附屬的一部分，頗難與形而上學之名相稱。我相信只有洛克(Locke)才是例外：他限於人的精神底研究，並且成

功地達到了這個目的。笛卡兒 (Descartes) 既不認識觀念底起源，也不認識觀念底生成 (註一)。這就是他底方法之不充分底所在；因為只要我們不知道觀念是怎樣形成的，我們就絕不會發見那引導我們底觀念之可靠的方法。瑪列布南什 (Malebranche)，在一切笛卡兒派中算是較高一籌地能夠窺見我們底謬誤之起源，時而在物質當中找出比較以說明心靈底官能 (註二)；時而他又自喪失在‘理智世界’ (Monde intelligible) 裏面，在那兒想像已經找着我們底觀念之源泉 (註三)。至於其他，則創造而且消滅着存在，把它們添加在我們底心靈上，或任意把它們從心靈方面割取下來，並由這種想像而相信是說明了我們底精神之相異的作用與其用以獲得或喪失認識的方式 (註四)。最後，萊普尼茨派把這實體造成一種更為完善的存在。照他們底說法，這乃是小小

---

(註一) 我付給他底第三種「思辯」(Meditation)；再沒有甚麼比較他在這課題上面所說的更少哲學性的了。

(註二) Recherche de la Verité, I. I. ch. I.

(註三) Recherche de la Verité, I. III. 同從參着他底 Entretiens 和 Méditations métaphysiques, 與他底 Réponse à M. Arnauld.

(註四) Action de Dieu Sur les Creatures 底著者。

的世界，這乃是活生生的宇宙底鏡子；並且，自鳴得意由於他們給宇宙以代表一切存在着過東西之權力，他們遂自誇說明了它底本質、本性、以及一切特性。每個人就是這樣聽憑自己特有過體系所誘惑，我們只能看見我們底周圍，但我們却以為看見凡是存在着過一切：我們正與那想像在平原之盡頭處他們會要舉手觸天過孩子相似。

然則，讀哲學家們底東西，豈會是無益的嗎？可是，如果至少不是以利用他們底錯誤為目的而去研究他們，那末誰能夠自行誇許比如此其多過造成他底時代之讚美過天才家，還有更高明的成功呢？這對於隨便那個想在真理底追求中由自己去做出進步、去認識那般自信給他開拓了這條道路、過人們之蔑視，都是很緊要的。哲學底經驗，正與領港底經驗相似，就是對於別人曾經擱淺過礁石之認識；並且沒有這種認識，便沒有能夠引導他過羅盤。

如果不透入於錯誤底原因，就不足以發見哲學家底錯誤。並且還要從一原因追遡到另一原因，一直達到最初的原因。因為這裏有一種原因，它對一切迷失過人都是同樣的，並像一切導向於錯誤之路都由那兒開端過唯一之點。也許就在這時，在這一點底旁邊，會看出導向真理過唯一途徑於是起首過另外一點。

我們底第一目的、永不應該離開眼前遊目的，就是人類精神底研究，並不是爲要發見其本性，而是爲要認識其作用、觀察這些作用以甚麼技術而自相配合、並且我們應當怎樣引導它們，最後如何獲得我們可能獲得的一切智慧。這必須追溯到我們底觀念之起源、闡明其生成、踪跡它們直到自然已經給它們規定過界限，就在那裏固定我們底認識底界限並更新人類底一切悟性。

只有由觀察底路徑，我們才能夠有成功地做這些探討；並且我們只當希望發見一個最初的、誰也不能惹起懷疑而足以解說其它一切遊、經驗，它必得卻然地指出甚麼是我們底認識底泉源、甚麼是認識底資料、這些資料由於甚麼動因而被作用、人家在這裏所使用過工具是甚麼、應用的方法是甚麼。這在我似乎已經找着這些問題之一切底解決於觀念之與符號、或者在它們之間、遊聯繫以內。這是隨閱讀本書遊進程而能判斷出來的。

我底計畫是把關係人類悟性之一切歸諸單獨的原則，而此原則不是空洞的命題、也不是抽象的公理、更不是沒有根據遊假設，而是實在的經驗，其一切結果會由新的經驗所確證的。

觀念與符號相連結，且如我將要證明的那樣，只有由於

這種方法它們才能互相連結起來。這樣，關於我們底認識之資料，關於心靈與肉體之區別、以及關於感覺、已經一言及之而後，爲了展開我底原則，我不僅是必須於心靈作用一切進步當中去跟蹤它們，而且要探求我們怎樣養成一切種類底符號底習慣、並我們應當由此造成用途是甚麼。

我在完成這兩重目的的計劃裏面，曾盡可能地從高處去把握事物。它方面，我回過到知覺（perception）上去，因爲這是在心靈中所能指出過最初的作用；並且我曾使人看出它是如何而且在怎樣的秩序之內，產生我們能獲得其訓練過一切作用。它方面，我曾開始研究行動底語言。我看出語言怎樣產生特宜於說明我們思想之進步過一切技術：手勢術、跳舞、話語、講解、註釋術、默劇術、音樂、詩、雄辯、文字和語言之相異的符號。語言底這種歷史，就會指示符號之被想像出來過環境；它使人認識它們底真實意義，叫人預防它們底妄用，並且在我想來，不會留下任何懷疑於我們觀念之起源上面。

最後，在已經展開心靈與語言之作用底進步以後，我還勉強要指出用甚麼方法可以免掉錯誤，並指出或是爲要成就些發見、或者是以已經成就過東西去教訓其他的人、所當遵循的秩序。這些就是這部論著之大體的計畫。

一個哲學家往往自己宣布是為真理却並不認識真理。他看見一種一直到他都是被人拋棄了逆意見，他之採用這種意見並不是因為他覺得那是比較優良的而是由於希望變成一個派系底領袖。事實上，一體系底新色，幾乎常足以保證這件事情底成功。

就說使得亞里士多德派(Péripatéticiens)把一切認識都自感官而來用為原則逆動機就在這兒，這也是可能的。他們是離開這個真理到如此地遠以至於他們中間沒有任何人知道去發展它，並在多數世紀之後，這還是一種待人去做逆發見。

培根或許是曾經窺見它逆第一個人。它是培根曾於其中對科學之前進提供了優良的忠告逆一種著作之基礎(註五)。笛卡兒派曾經帶着鄙視把這個原則拋棄了，因為他們只根據亞里士多德派去判斷它。最後，洛克曾經把握着它，並且他還占取了第一個把它證明了逆優點。

可是，這還不覺得這個哲學家從前已經把他底原則作為曾經被他留在『人類悟性論』上逆論究之目的。他只是偶然地論到它而甚至偶然地繼續論究；雖則他預知這樣構成逆一種著作，是難免不招人議論的，然而如他所說，他終

---

(註五) *Novum Organum Scientiarum.*

於沒有勇氣和空閒去把它改作過（註六）。這就是爲甚麼不得不重行拋棄在那裏所有遊冗贅、重複和零亂。洛克是很能夠改正這些缺點的，這或許也就是使他成爲比較難於原諒遊地方。例如他已見到文字與我們使用文字遊方式能夠提供關於我們底觀念之本源遊光明（註七）；可是；因爲他窺見這個爲時太晚（註八），他只在他底第三卷內，當作第二義的對象之題材而加以論究。如果他能夠取用它來開始其著作，那末就可以預料他會更好地闡明人類悟性底動力。因爲沒有把這做到，他才在認識之起源上面太輕浮地跑過去了，而且這就是他最末深入遊部分，例如，他假定只要心靈一經由於感官而接受了觀念，便能隨其所願地重複它們、組成它們、以無限變化地把它們聯合起來，並由此造成一切種類底複雜概念。可是，這是確實的，我們在幼齡時期當中，在能夠從感覺提取觀念之好久以前，已經感受許多感覺。這樣，在最初時期，心靈並沒有其一切作用底訓練。所以，指出

（註六） 參看他底緒言。

（註七） L. ch. VIII, § 1.

（註八） 我承認（L. III, ch. IX 21, 他說）：當我開始這本著作時時候；並在其後很久期間，關於文字上遊任何思改之爲必要條件事情；絲毫也不會到我心裏來。

它怎樣獲得這種訓練並這種訓練之進步是怎樣，這對於更好地闡明認識之起源是很要緊的。並不見得洛克曾經想到這裏，亦不見得有人因此而指摘過他、或做過給他底著作之這一部分加以補足的嘗試。甚至或者，使它們由於一單純知覺而產生這種說明心靈作用之生成過企圖、都是如此新鮮的東西，使讀者必要用心才可以理解我以甚麼方式去實行這種說明。

洛克，在他那部論著底第一卷裏面，檢討天賦觀念。我不知道他是否未曾過分注意攻擊這個錯誤。我所提供過本書，將間接地去摧毀它。他在第二卷底某些地方論究過心靈底作用，但是表面地。語詞是第三卷底對象；並據我看來，他似乎在這個題材之上是以真實哲學家底資格寫東西過第一人。可是，我相信它應當成爲本書底重大部分，這或者因爲它還能用一新的和更廣泛的方式去審察，或者因爲我深信符號底使用是發展我們一切觀念之萌芽之本源。此外，洛克在其第二卷裏，關於多種觀念之生成所說過過許多好東西，例如空間、時間、等等；在以「論認識」爲名過第四卷當中，有不少的東西是我很不贊成的；不過，既然它們是最特殊地關於我們底認識底廣泛程度，它們便不進入於我們底計畫之內，注意到它是無益的。





# 第一編

認識底材料

與

心靈底作用



# 第一 部 分

---

## 第 一 章

### 認識底材料與心靈和肉體底區分

一 比譬地說法，假使我們一直把自己升到天上去、假使我們降到深淵裏去，我們絲毫未走出我們自己以外；這永只是被我們所知覺過自己的思維。不管我們底認識是怎樣，如果願意追溯到它們底原因遊話，那末，我們最後便會達到一個最初的單純的思維，它是第二個思維底對象、第二個又是第三個底對象，以此類推。如果想要認識我們對於事物所有遊觀念，那末，必須詳究的就是這個思維底程序。

二 如果追問我們底思維之本質是甚麼，這會是無益的事。在自我上面最初的反省，能夠使人信服我們沒有任何方法去做這種探討。我們感覺我們底思維；很好地把它從並不屬它邊東西分別出來；並且把我們一切的思想互相地加以分別；這就夠了。由這裏出發，我們便是由我們認識得如此清楚至於不會使我們陷入錯誤邊事物出發。

三 由其生存之最初的頃間去觀察人吧：他底心靈首先成受各種的感覺，譬如光、色、快樂、運動、靜止；這是他底最初的思維。

四 我們且從他開始對於感覺在身上所誘起邊東西上面加以思索邊頃間去追跡他吧，我們就會看見他形成其心靈底各種作用邊觀念，譬如知覺、想像，這就是他底第二的思維。

這樣，我們便隨作用於我們邊外在的東西由感官接受相異的觀念，並隨我們在彼感覺誘起於心靈裏面邊作用之上邊反省，獲得不能由外在的事物接受來邊一切觀念。

五 感覺與心靈底作用，因而就是一切認識底材料，即反省在以許多配合追求其所包含邊關係時拿來作用邊材料。可是一切成功都依屬於人們所由通過邊環境。而最便利的就是給我們提供最大數目的特宜於施展我們反省邊對象

之環境。被命定着統治人過人們所在過偉大環境，比方就是一個給自己造成很宏大的目的過這樣一種機會，在偉大世界之內繼續地重複着過環境，提供人稱之為自然的這種精神，因為不是研究底成果，便不知道指示出產生它過原因。我們且結論說絕沒有不是獲得過觀念：最初的觀念是直接從感覺來的，其它的觀念則屬於經驗，並是隨人之能夠思致過比例而增加的。

六 本源的罪惡，會使心靈如此地依附於肉體，至使許多哲學家都把兩種實體弄混同了。他們曾經相信心靈只是在最細微、最精緻和最能運動過物體之內過東西。不過，這種意見只算是少於用心根據確切的觀念去行推理之結果。我向他們追問他們所謂肉體者為何。如果他們想要以一恰切的方式來回答，他們便不會說這是單一的實體；而會把它看做諸實體之集聚、集合。如果思維依屬於肉體，這就會因此而是限於它是集聚和集合，或因為這集合乃是構成它過每個實體之一特性。這樣，「集聚」(assomblage)與「集合」(Collection)這些字，其意義不過是表示多數事物之外在的關係、它們互相依存之一種存在底方式，我們由於這個聯合之故而把它們看做構成一個單獨的全體，雖在實際上，如儘管它們是被分裂，它們也就再不是「一」了。因此，這裏所

有的不過是抽象的用語，在外部，並不以一單一的實體為前提，而是以諸實體之羣為前提。肉體，只要是集聚與集合，就不能作為思維之主體的。

我們會把思維分畫於它被構成過一切實體之間嗎？當它只是一種單一的與不可分的知覺過時候，這首先就是不可能的。第二點，當思維是由一定數目底知覺而形成過時候，還得要拋棄這個假設。如果進入於物體底組織之內過A, B, C, 三種實體，分占三種不同的知覺，我就要追問由此而來過配合是在甚麼地方成就的。既然不能拿一具有過知覺去同未曾具有的行比較，那末，這就會不是在A裏面。以同樣理由，這也不會是在B裏面，亦不會在C裏面。這樣就得承認一個聯合之點；承認一種同時是這三種知覺底單純的與不可分的一個主體；因而就是與肉體有別的；一句說完，這就是一個心靈。

七 我不知道洛克 (註九) 如何能夠進一步說要認識上帝對於以某種方式處理過物質底某種堆積，是否絕不會給予以思維底能力這件事，在我們或許是永遠不可能的。不應該想像到為解決問題起見，必須認識物質底本質和本性。建立在這個無知上面過推理，是全然兒戲的。這只要指出思維

(註九) L. ch. III.

底主體必得是「一」。然而一堆物質並不是一；這乃是一個羣（註一〇）。

八 心靈是與肉體有別而不相同，肉體只能是它在心靈上面所產生過東西之偶然底因子。由此，就得結論說我們底感官不過是偶然地作為我們認識底泉源。可是，以一事物之機會而形成過東西，沒有這事物亦能成就，因為一個結果只是在某種假說之內才依存於其偶然的原因。心靈這樣就是沒有感官之時，也能絕對地獲得認識。在犯罪之前，它處於與現時完全不同過統系之內。除了愚昧和情慾而外，它都能指揮感官、擱延感官底行動、隨意改變行動。它因此便具

---

（註一〇）指示時間聯特性是不可分的，人家還據對我辯駁道。我們不能說它是被分割於一只錶底齒輪之間時：它存在於一個總體之內。那末，為甚麼思維底特性能夠出現於一個有機組織裏面呢？我回答指示時間聯特性：由於它底本性之故：是能夠屬於一個構成的主體的；因為時間只是一個連續，凡是能夠運動過一切東西都能夠測量它。人家還對我反駁說單位是適合於有秩序過一堆物質的；儘管是混雜不許把它當作一個總體觀察時，不能把這單位應用於它上面。我也承認這件事；但我還說說單位在這時也就不是嚴格的。它自命是由其它單位構成而成過單位。因此，它就恰恰是集合、羣體。然而，我打算論及的不是這個單位。



有先感官之使用而存在過觀念。可是，事物已經由於它底宿命而大大地改變了。上帝已給它剝奪了這種權力。它是變成如此地依存於感官，而使感官成爲它們僅能引致過東西之物質的原因；而且除了感官給它傳導來的而外，對於它再也沒有別的認識。我立意要研究的，就是心靈底這種狀態，只有這才能作爲哲學底對象，因爲只有這才是由經驗所產生的。所以，當我說‘我們沒有不是從感官得來過觀念’時，必須好好記着我所說的只是犯罪以來我們所有過事態。這個命題，如果應於無罪狀況中過心靈或用在心靈與肉體分離之後，那就會完全錯誤。我並不論究在最後兩種狀況裏面過心靈底認識，因爲我只能根據經驗去作推理。此外，如人們不能懷疑的那樣，說認識那儘管有我們最初的父親底犯罪上帝還給我們保存其功用過諸官能，在我們是大有關係的，那末想要猜度上帝已給我們剝奪了的而且只在今生之後才得給我們恢復過諸官能，乃是無益的事。

再說一便，我自己因此只限於現有的狀態。這樣，問題並不在於把心靈當作離肉體而獨立過東西去觀察，因爲它底依存只是太好地證明了的，也不像是在一與我們所有者相異過組織之內過肉體相聯結。我們唯一的目的是請教於經驗，只根據誰也不能懷疑過事實去推理。

## 第二章

### 感 覺

九 這是一件很顯明的事，人所稱為感覺(Sensations) 適諸觀念，就是如果給我們剝去了感覺，便永不能獲得它們這樣的觀念。所以，任何哲學家也不曾說它們是天賦的。因那太顯然地與經驗相反了。但他們曾經主張感覺並不是觀念，好像它們並不是與心靈底任何其它思維一樣由它們自去表現的。他們便這樣只把感覺看做是由觀念得來並改變觀念的某種東西；這就是使他們想像出些既怪誕而又不可理解的體系之謬誤。

最輕微的注意，也得使我們認識：當我們望見光、顏色、硬度、時，這些感覺与其它相似的感覺，是很足以給我們以通常具有於物體之一切觀念。這在事實上，豈有某個觀念不是包含在這些最初的知覺之內的嗎？在這裏豈找不出廣延、形態、場所、運動、靜止、以依屬於這些最後的知覺的一切觀念嗎？

那末，人家拋棄了天賦觀念底假定、並假想上帝譬如只

給我們以光與顏色底知覺。這些知覺，豈不在我們眼目下劃出廣延、線、及形態嗎？人家說，可是我們不能由感官而確證這些事物是否如其所顯現那樣。那末，感官就絕不給予觀念了。甚麼結論啊！未必拿着先天的觀念，就有更好的確證嗎？人能以感官正確地認識甚麼是物體底形態，這都是沒有關係的嗎？問題就在於知道，即或就是在欺騙我們的時候，它們是否不會給我們以形態底觀念。我看見一個由我判斷其爲五邊形，儘管在它底諸邊之一以內，形成一個看不見的角。這是一個錯誤。但究竟，這錯誤未必少了不給我以一五邊形底觀念嗎？

一〇 可是，笛卡兒派與瑪列布南什派如此大聲疾呼地反對感官，他們如此屢常地重說感官只是錯誤和錯覺，我們把它們看做獲得某些認識之障礙物；並且爲對真理的熱心起見，如果可能勸話，我們願意除去這些障礙。哲學家底指摘並不是絕對地無根據。他們對於這個主題，曾經以如此其多的敏感，誇張多數的錯誤，至使無不公正，就不能否認我們對於他們所有道義務。但這豈是沒有折衷可取嗎？人豈不能在我們感官裏面如像找得錯誤底泉源那樣找着真理底泉源，並把它彼此區別得如此地好，使人能夠經常地在真理之泉源中從事吸取嗎？這就是準備探求道東西。

——首先，這是很的確的，當我們容受某些感覺時，再沒有比我們底知覺更爲明瞭更爲判然的東西。甚麼是比聲和顏色底知覺更爲明瞭的東西呵！甚麼是更爲判然的呵！我們豈不是從來也不曾把這些事物底兩種混同起來過嗎？可是，如果我們願意找尋它們底本質、並知道它們怎樣產生於我們心中時，就不當說我們底感官欺騙我們，或說它們給我們以曖昧而朦朧的觀念：稍微一點反省就足以使人看出它們並不給與這些東西。

可是，不管這些知覺底本性以及它們產生時的方法是如何，如果我要在這裏找尋廣延底觀念，一線一角以及其它形態底觀念，這是一定的，我們就會很明晰地和很有區別地找着它們。如果還要找尋把這個廣延和這些形態歸之於誰，我們就會同樣明白地和有區別地看見這不是屬於我們，或屬於當作思維之主體的東西，而是屬於外在於我們過某種東西。

可是，如果我們願找尋某物體絕對的大小底觀念，或者就是相對的大小以及它們自己的形態，那末我們便會發覺很可懷疑的判斷，隨一對象之較近或較遠，它自己在那下面表現出來過大小和形態底樣子，便完全不同。

在我們底感覺當中，有三種東西要加以區分：1. 我們所

容受過知覺；2.我們由此作出對於外我們而存在過某種事物底關係；3.我們給事物過而事實上是屬於它們過判斷。

在由我們身上經過過東西裏面，沒有錯誤、沒有曖昧、也沒有混淆，並且不如我們由此造成過在外的關係那樣。例如：假使我們反省我們所有某種大小與某種形態底觀念，並且把它們給予於這樣的物體，那末這裏便沒有甚麼不是真實的、明瞭的和判然的了。這就是一切真理都有其泉源底所在。如果錯誤接續着到來過話，這也是由於我們判斷這樣的大小與這樣的形態事實上是屬於這樣的物體之故。如果，比方我從遠處看見一個方形的建築，它對我表現是圓的。然則，在圓底觀念內或在我由此所構成過比例內，豈就有了曖昧與混同嗎？沒有；可是我判斷這建築物是圓的；這就是錯誤。

當我說我們一切認識都由於感官而來過時候，不應忘却這只是限於由感官抽取其所包含過明瞭的和判別的觀念時才是這樣。對於與它們相伴過判斷，也只有在一個好好反省過過經驗已經把它們底錯誤改正之後，才是對我們有益的。

一二 我們關於廣延與形態已經說過過東西，完全可以應用於感覺底其它觀念，並能解答笛卡兒派底問題：即要

知道，顏色、臭味、等等是否存在於客體之內是問題。

這是無疑義的，不當承認物體裏面，引起由物體在感官上所造成過映象之性質。人家企圖造成過困難就是要知道這些性質是否與我們所感受過東西相似。不消說，使我們為難的，就是在我們心中窺見廣延底觀念並未見假想物體裏面某種相類的東西有任何不便，人家遂想像他也就找着某種與顏色、臭味、等等知覺相似過東西了。這裏就是一種輕率的判斷、建立於這個比較之上而事實上並未具有任何觀念過判斷。

被剝去一切困難與由最明瞭的方面被把握過廣延底概念，不過是對我們表現彼此互為外在過多數存在底觀念（註一一）。這就是為甚麼，在假設外面適應於此觀念過某事物時，我們自己常常是拿着好像只在觀念本身之內去攷量它一樣明瞭的方式去表現它。關於顏色、臭味、等等，事情却完全是兩樣的。只要在這些感覺上面加以思索，就把它們當作是屬於我們的、當作是我們所特有的、我們有其很明瞭的觀念。可是，如果我們願意，照這樣，把它們從我們身體分離起

---

（註一一） 且是聯合的——普萊尼次誠說：可是，當或問題的是抽象的廣延時，那就無用了。只有在假定有分開它們與其他存在時，我們才能給自己表現些分離的存在；而且全體就帶着聯合底觀念。

來，並拿它們去調色對象，那末我們便造成一種我們再不具有其觀念的東西。我們之得以把它們歸諸對象，只是因為，一方面，我們不能不假定誘起它們過某種東西，它方面，這個原因對我們是完全隱藏着的。

一三 求助於曖昧的和混淆的觀念或感覺，乃是徒勞無功的事。這種說法，絕不當通過於有些不知道給予過多的正確性在他們底表詞內過哲學家之中。如果你們覺得不清楚地和模糊地相似的寫真，請展開這個思維吧，並且你就會看見它在某些地方是與原樣相合的，而在其它的地方，則絕不相合。我們底知覺之各個與此正同，這些知覺所包含的東西是明晰的和有分別的，而且它們假定是曖昧的和混淆的東西，不能以任何方式屬於它們。不能說到它們亦如說到一張寫真那樣，竟謂它們只是部分地相似。每個知覺是如此地單純，凡與它們有某種平等關係過一切東西，就是全部與它們相等。這就是為甚麼我要指示出，在我底話語當中，說有明瞭而判然的觀念，更簡短地說來，這就是有觀念；並且說有曖昧的和混淆的觀念，就是絕沒有觀念。

一四 使我們相信我們底觀念能夠具有曖昧性的，這就是我們沒有充分地從使用上過表詞把它們分別起來。比方我們說‘雪是白的’，並且做千百種其它判斷而不曾想到

除去字義底混淆。所以，因為我們底判斷是以一曖昧方式去說明的，於是我們自己想像這曖昧性重行落在判斷底自身之上與構成它們底觀念之上。一個定義便會改正一切。如果把‘白’解作知覺之物理的原因，那末，雪就是白的。如果把‘白’解作與知覺本身相似過某種東西，那末，雪就不是白的。這些判斷，因此並不是曖昧的；不過，它們是隨採取用語底意義之不同，而是真實的或錯誤的。

一種動機，還要強制我們承認曖昧的和混淆的觀念，這就是我們所有要多多知道這種願望。似乎這至少就是我們曖昧地和混淆地去求認識這種好奇心底泉源。這就是為甚麼我們有時具有望見自己缺少觀念而感受着過痛苦（註一二）。

其他的人，曾證明顏色、臭味、等等，並不是對象之內過東西。但這常常使我覺得他們底推理並不充分傾向於教導精神。我曾採取一條相異的道路，並曾相信在這些題材上與

---

（註一二）洛克承認明晰的和曖昧的，分別的和混淆的，真實的或錯誤的，觀念。可是他所給予過解釋，使人看出我們只有由於給自已解釋過方法而相異。我所利用過方法，具有成為較明白和較單純的優點。由於這個理由，它便不但不被重視；因為只有依賴使用簡單純化，才能預防其濫用。本書全部都是此亦處證明。



在許多別的題材上一樣，要決定不得不重視的感覺力是甚麼，只消闡明我們底觀念就夠了。

## 第二部 分

### 心靈作用之分析與生成

---

隨着更特殊地把它們歸屬於悟性或意志之故，心靈作用可以分成兩種。本書底目的，指出我只準備由其所有對於悟性之關係方面去攷察它們。

我並不自限於給它們提出些定義。我要試試在一個人家尚未做過最光明的觀點之下，去審察它們。問題在於闡明它們底進步，並看它們怎樣由一只是單純的知覺之最初的東西孕育一切。這個單獨的探討，比較論理學家底一切規律更為有用。事實上，如果很認識它們底生成，豈有還不知

道引導心靈作用底方法嗎？不過，形而上學這個部分之全體，直到這兒還是在如此巨大的一種混亂之中，使我不得不像這樣造成一種新的語法。把確當性拿來與如像通常用法之內那樣拙劣地被規定並符號相聯結，這在我是不可能的。但對於細心讀我底書者人們，我所說的，總算是比較易於理解的。

## 第 一 章

### 知覺、意識、注意、回想。

一 由於感官底作用而在心靈當中所引起過知覺或印象，就是悟性之最初的作用。觀念是不能由任何言談而獲得過東西。當我們被某種感覺所感動過時候，只有為我們所感受過東西上面過反省，能夠提供觀念。

二 如果心靈沒有關於對象過知覺，那末對象就完全無效地作用於感官之上而心靈就永不會有關於它們過認識。這樣，認識之最初的和最低級的，就是知覺。

三 可是，既然知覺只由於在感官之上所形成過印象

之結果而來，這是一定的，第一級底認識就必須依照人是為接受或多或少不同的感覺而被構成、遂有或多或少的廣博。請拿或是缺乏視官過人、或是其他缺乏視官和聽官過人來說，並以此類推下去吧；你便很快地就有缺乏一切感官因之不會接受任何認識過人。反之，如果可能過話，請假定在動物當中有比人所有者更為完善之新的感官，就會有何等的新知覺？因此，能有多少為我們達到不了而不能在那上面形成推測過認識！

四 我們底探討，有時是因它們底對象意見單純則愈見困難。知覺正就是一個例子。在表面上，有甚麼比較決定心靈是否由其所感受過一切知覺取得認識還要容易的事呢？除自我上面的反省而外，還需要別的東西嗎？無疑地，一切哲學家都已做過了。不過有些人，關於他們底原則，不得不承認在心靈當中有為它永不能取得認識過知覺（註一三）；其他的人，又不得不發覺這個意見是全不可理解的（註一四）。我要勉力在以下各段中解決這個問題。這兒，只指出，由於一切人底供認，心靈之內，有些為心靈所不及料過知覺就夠了。給心靈以這種東西底認識，並給心靈告知在它上面所經

（註一三） 笛卡兒派，瑪列布南什，與萊爾尼茨派。

（註一四） 洛克與其信徒。

過過東西這個自覺，我們稱之為「意識」(Conscience)。假如，照洛克所願那樣，心靈絕沒有它不取得其認識過知覺，那就有一個矛盾、一個知覺不被認識、知覺與意識只是當作單獨的和一樣的作用。如果反之，正相反對的感覺是真實的，那末，它們就會是兩種判然各別的作用；如我曾經假定過那樣，認識之切實的開端就會在於意識而不在於知覺。

五 在我們同時有其意識過多數知覺之間，我們往往遇着具有有一些知覺底意識較多於另一些知覺底意識、或者更為生動地被報知其存在。有此知覺底意識越發增加，則其它知覺底意識就越發低減。如果有人在這樣景象裏面、即在那裏對象底衆多似乎在爭取他底視線這種景象裏面，他底心靈就會為多量知覺所襲，他一定取得這些知覺之認識。不過，漸漸地，有許多使他喜歡並更多地使他發生興味；他因之在這兒付與以更多的意志。由是，他開始較少地被其它知覺所感觸。意識也同樣無形地從這兒減削下去。一經達到這種地步，當他心氣復原時，他不會記得曾由此取得認識。在舞台裏所形成對幻想，就是這件事底證明。在這裏，有這樣的時候，意識並不表現分割於自行過去對表演動作與景物底殘餘之間。首先似乎幻覺不得不是隨能夠分心過東西之愈少而愈見其活躍。可是，每個人都能注意到當劇幕是很好

地完成了遊時候，人永不再是能夠相信自己就是有趣的一種戲劇之單獨的誇人。這也許是對象底數目、變化和華美在衝動感官、激動而提高想像，並由此，使我們最宜於詩人想要使其產生遊印象。更或者觀眾，由於他們自行提供遊例子，相互地把視線固定在劇幕之上。無論怎樣，這種作用，即意識以之而關於某些知覺增加得如此地厲害至使它們似乎就是我們曾經取得認識遊唯一的東西這種作用，我們把它稱為「注意」(attention)。這樣，注意於一事物，便是對此事物所產生遊知覺比較其它事物照它樣作用於感官而產生遊知覺，具有更多的意識。並且對於後者之回憶是如何地少，則其注意就有如何的大。

六 我們有其意識遊知覺，我把它們分為兩種：一種是我們至少在相繼的時間內還記憶着的；另一種是既見之後便立即忘却的。這個區分建立於在我方才所說遊經驗之上。委身於幻想遊某人，很好地回憶起一個生動而成人遊劇幕曾在他心中產生遊印象；但他常常不能憶起同時接受遊其餘的景象。

七 人家在這裏可以吞取與我所有者相異遊兩種感覺力。第一種就是說，心靈如我所假設的那樣，對於我使其如此迅速忘掉遊知覺，絕不曾感受過；這就是人家嘗試以物理

的理由去解釋過東西。人們會說這是一定的，心靈除了客體在感官上面過行動傳達於腦而外，不能有知覺(註一五)。這樣，就可以假定腦筋底纖維，在如此巨大的鬥爭中，是拿它們由那引起幻覺過幕劇所接受過印象去抵抗其它一切。由此就可結論說心靈除開它能保留其回憶過知覺而外，沒有其它的知覺。

然而，這並不是真實的，當我們對於一個客體加以注意過時候，腦筋底一切纖維是平等地被震動着，這樣就沒有剩下多少能夠接受一個相異的印象了。這就可以推測在我們心中曾經過去的一些知覺，這些知覺在我們既有它們以後過時間，當是回憶不起的。凡僅是一種假定的東西，將很快地、而且是為數甚大地被證明。

八 第二種感覺力，就是說在那絕不形成不傳導於腦筋並因之不在心靈之內產生一種知覺過感官之內過印象。可是，人家又會添說它是沒有意識的，或靈魂並不取得其認識。這裏我自己聲明贊成洛克過話，因為我並沒具有這樣一種知覺底觀念；我就是人家說我視而不見，我也一樣喜歡。

九 因此，我回想到我們常常具有形成於心靈內過印

---

(註一五) 或者，如果願意過話，可以說傳達於被稱為「sensorium commune」過腦筋底部分。

象之意識，不過有時是以如此輕微的方式至使一個時間以後我們再也把它們回憶不起。有若干例子，把我底意見證得很明白。

我承認，在一個時間，會使我覺得似乎在我心中經過一種我不具有其意識過知覺。我自己是立基於使我覺得是十分單純的經驗之上，即我千百次地閉着眼睛而不會有我們在黑暗中過意識這種經驗之上。可是，取其它經驗來看時，我便發見我底錯誤了。某些知覺，是我們未曾忘掉的和必然假設我們尚有其它在已見之後不久便再也回想不起來過知覺，改變了我底感覺力，在能夠作成過諸經驗之間，這就是最顯著的一個。

假使讀罷了書而在自我上面行思索，似乎只是已有這書物會使產生過觀念之意識。並不會覺得在每回無意識地閉了眼睛過時候，除了黑暗底知覺而外，並不能有每個字底知覺。可是，如果反省一下，沒有字底知覺，便不會由此而有語句底知覺，因此亦沒有觀念底知覺，那末，就不會為這個表面現象所欺騙了。

一〇 這種經驗自然地引向每人都曾經做出其證據過一事物之說明。這就是時間有時由用以逝去過驚人過速度。這個外觀之所由來，就是我們曾經把那在我們心靈內相續



總知覺之最巨大的部分。洛克使人看出我們自己由此形成時間之繼續底觀念，乃由於我們思想底繼續。然在全然被忘却過時間，知覺就好像是全等於無的。它們底繼續不得不與時間底繼續有一樣多的片段。因此，一個十分巨大的持續，例如許多鐘點，不得不使我們覺得好像是以多少瞬間而過去了的。

—— 這個解釋使我免除舉出新的例子：它對於願意在此用思索過人會提供充分的例證。每個人都能注意到，在自他看來是很短促的時間所感受過諸知覺當中，有為數不小過知覺，儘管是被他全然忘掉的，但他底行為却證明他是曾經有其意識的。可是，一切例子，在這裏並不是平等地合用。當我想像我無意地閉下眼簾，並不取得我是在黑暗當中這種認識，這就是使我犯錯誤過東西。可是，再沒有甚麼比較用它一例子去解釋一個例子更為合理過事。我底錯誤之所由來，在於黑暗底知覺是如此地迅速、如此地突然、而意識是如此地微弱，至於使它不給我留下黑暗底任何回憶。事實上，如果我對自己眼睛底運動加以注意，則這同一知覺就會變得來如此地生動，使我再也不會懷疑曾經具有此知覺。

一二 當我們絲毫不固定我們底注意過時候，我們通常不僅是忘却知覺之一部分，而且有時把它們整個兒忘却；

甚至我們接受那產生於我們心中過知覺，它們彼此是無分多寡地被傳達，對於它們過意識是如此輕微，如果給我們離開這個情態，便想不起曾經感受這些東西。我假設有人送來一幅十分複雜的圖畫，在最初一瞥過時候，其各部分彼此都沒有特別觸動我的，並且在我還不會有工夫去詳細觀察以前就拿去了。這是一定的，沒有那一顯著的部分不會在我心內產生知覺；可是，知覺底意識却如此地微弱，使我再也不能回想起它們來。這種忘却並不是由於時間之暫而來的。當假設我曾經以久長的時期，使自己的眼睛注視在這幅圖畫之上過時候，只要人家添說我沒有再三反復使每一部分底知覺之意識來得更加鮮明，那末，即是在多數繪點之後，我並不見得就能比最初的頃間有更多的明白。

覺得由這幅圖畫所引起過知覺是真實的，那末以同樣的理由，包圍着我過客體所產生過知覺，也必得是真實的。如果它們是以幾乎平等的力量作用於感官，那末，在我們心中所產生過知覺差不多全部都有同樣的鮮明程度。並且如果我底心靈讓它們底印象自由過去，對於知覺之一不求具有比別的得着更多的意識，那末，由我心中過去過東西就不會給我留下任何印象。這就會使我覺得我底心靈，在這一切時間裏面，都處於不為任何思想所占領過假寐狀態之內。這

種狀態即是經過多數鐘點或只幾分鐘，但在我所已感受過知覺之結果裏面，我並不能指出兩者底差異來，因為在彼此兩種情形之中，它們是一樣地被忘却。如果，甚至使這件事經歷許多日、許多月並許多年，當由此得着若干鮮明的感覺時，仍舊會弄到多數歲月是與頃刻之間同樣，不能追憶起來。

一三 我們且結論說我們之記不清知覺之最大數目，非因為它們不會具有意識，而是它們在頃刻之後就被忘却了。因此，不取得認識過心靈，是決沒有的。所以，知覺與意識，不過是在兩個名稱之下過一種作用。在只把它當作心靈之內過一種印象看待時，那就可以給它保留着知覺底印象。當它是親身出現於心靈之內過時候，那就可以給它以意識底印象。以後，我就在這些意義之上使用這兩個字。

一四 事物是由它們與我們底氣質、情慾與體氣最有關係過方面吸引我們底注意，使它們以更多的力量感動我們而且使我們得有關於它們過更鮮明的意識的，就是這些關係。因此，當這些關係變更了過時候，那末，我們就會全然不同地去觀察對象，而與以完全相反過判斷。人通常是如此有力地作為這類判斷之被欺者，至於在一個時候，以一種方式去觀察和判斷，而在別的時候，又全然別樣地觀察和判

斷，這樣的人相信常常都觀察得好和判斷得好。我們常常由對象具有對於我們過關係去觀察它們，這是對我們變得來如此地自然過傾向，我們少不了依照是認自己的行為那樣去批判他人底行為。對於這，還請你把這樣的事連結上去，即自利心容易使我信服事物只是對我底滿足而引起我們底注意才得是可讚美的，而且你會懂得那些具有足以估定它們過充分辨別力過人，仍舊是如此拙劣地分配其尊重，時而不正當地拒絕，時而浪費。

一五 當對象吸引我們底注意時，在我們心中所惹起過知覺，便與我們底存在之感覺和那與此有某種關係過一切發生聯繫。由此遂至不僅是意識給我們以知覺底認識，而且如果知覺自己重複過話，那末意識便每每要報知我們已會具有它們並使我們認識它們好像是屬於我們的，或儘管有它們底變化和它們底繼續，好像在感動經常是同樣的「我們」這種存在。對於這些新結果而被觀察了過意識，就是一種新的作用，即每一刻都被我們所利用而作為經驗之基礎過作用。沒有這，則生命底每一刻，會都使我們覺得是我們底生存之最初的一刻。而我們底認識也永不會伸展到一種最初的知覺之外：我把這稱為「回憶」(reminiscence)。

這是顯然的，如果存在於我現刻感受過、昨日所感受過

知覺以及我底身體底感覺之間這這種聯繫被破壞了過話，我便不會再認識昨日所經過過事是到達於我自己的。如果，這聯繫在每夜中斷了，那末，我便會因此而每天開始一新的生命，並且誰也不能使我相信今天的‘我’就是前日的‘我’。因此，回憶就是由我們知覺之繼續所保存着這聯繫產生出來的。在以下各章裏面，便要逐漸闡明這種聯繫之結果。可是，如果人家問我這聯繫如何能夠由注意形成它自己，我便回答理由是唯一地存在於心靈和肉體之本性裏面的。這就是爲甚麼我把這個聯繫看成第一經驗、應是足以解釋其它一切過第一經驗。

爲便更好地分析回憶起見，須得給它以兩個名稱。一個，是根據它使我們認識我們底存在；一個，是根據它使我們認識重複出現過知覺；因爲這是些很有區別的觀念。不過，語言未給我提供能夠使用過用語，要去想像些用語，這對於我底計畫是少有用處的。這只要已經指示出這個作用之複雜的概念是由某些單純的觀念所構成的也就夠了。

一六 我剛才做過分析並說明其生成過作用之進步，乃是顯然的。首先，在心靈中只有一個單純的知覺、只是心靈由客體之出現而接受得來過印象。由此，在它們底秩序裏產生其它三種作用。這個當作它底出現向心靈所作過報告

看待過印象，就是我之所謂意識。如果由是取得過認識乃表現爲人具有其認識過僅有的知覺那樣的東西，這就是注意。最後，當它好像已經感觸過心靈而使人認識時，這就是回憶。意識這樣對心靈說：這就是一種知覺；注意：這就是你現有過唯一的知覺；回憶：這就是你已經具有過一種知覺。

## 第二章

### 想像，默察，記憶。

一七 注意底第一結果，由經驗把它傳出，這即是在精神之內，當對象不存在時，使其代替對象所引起過知覺。知覺在這裏通常還是保存於當對象現存時所有過秩序之內。由此，在它們當中形成一種聯繫，多數的作用，都與回憶一樣，從這裏取得它們底起源。第一就是「想像」(imagination)：當一知覺由注意曾經設置於它與對象之間過聯繫之單獨的力量而在這個對象之出現時把自己重行描畫出來，這種想像便要產生。比方有時爲要把一件東西表現得好像就在眼下一樣似的，只須聽到這件東西底名稱也就夠了。

一八 然而常常喚起我們已經感受過知覺，這並不依屬於我們。在有許多機會，我們一切努力都限於憶起知覺底名稱、若干曾與它們相伴過環境和知覺底一種抽象觀念：即我們在每一刻都能形成過觀念，因為我們從不會沒有只須我們去普遍化過某種知覺之意識而行思維。比方，想到一種臭味是不很熟習過花；憶起它底名稱，追想曾經看見它過環境，在感觸嗅覺過知覺之一般的觀念之下把它底香氣表現出來；可是並記不起知覺之自身。因此，我把產生這種結果過作用叫做「記憶」(mémoire)。

一九 它還要產生由注意置於我們觀念之間過聯繫底作用，這就是「默察」(contemplation)。默察成立於不間斷地保持方才消失了過一種外物之知覺、名稱、或環境。藉助於它底方法，我們能於一事物不在眼前時還可以繼續地思維此事物。人能依其選擇把事物付諸想像和記憶：如果它保存着知覺底自身，便把它付諸想像；如果它只保存着知覺底名稱或環境，便把它付諸記憶。

二〇 好好地區別那分離想像與記憶之點，是很關重要的。每個人，當其總有一天看見這個也許是過於簡單不能顯示其重要過差異，將分布於心靈作用之一切生成上過時候，都由自己去判斷。直到現在，凡哲學家關於這件事所說

的，混亂得來至於使人往往把他們所說關於想像的用在記憶上，把他們所說關於記憶的用在想像上。洛克自己把記憶認為是成就於心靈具有此種權力以一種在當時使心靈相信以往曾經有過這些知覺這種感覺而喚起其已經具有過知覺這件事情之上。可是，這並不正確；因為這是一定的，人很可以憶起沒有喚醒它過權力過一種知覺。

一切哲學家，在這裏都陷入於洛克底錯誤之中。有幾個主張每一知覺差不多像一顆印之留下印跡一樣地，在心靈之內留下一個自身底印像過哲學家，也不是例外的。因為，不成爲知覺之自身過知覺之印像究竟是甚麼？疎忽之所由來，在這種情況上，是由於未曾充分攷察事物而把實際上追憶起來過某些環境或某種總的觀念，當作對象之知覺底本身。爲便於避免同樣的疎忽，我要把我們所能感受過相異的知覺加以分別，而在它們底順序中去攷驗其各個。

二一 廣延底觀念就是我們最易喚起過觀念，因爲我由是而取得這些觀念過感覺，只要是當我們醒覺過時候，乃是沒有使我們與相分離之可能的。味覺與嗅覺，能夠絲毫不被感觸；我們能夠不聽見任何聲音與看見任何顏色；然而只有睡眠才能剝奪我們底觸覺之知覺。絕對必需的是我們身體要擱在某種東西之上而我們底各部分是這一些壓在另一



些之上，由此產生一種知覺，即給我們當作有距離的和有界限的把它們表現出來，且因而含着某種廣延底觀念。

以此，這觀念，我們在以一無規定的方式去度量它時，就可以使它一般化。我們接着就可以改正它，並比方由此取出一直線或曲線底觀念。可是，因為我們在這上面，絲毫沒有足以給我們作為固定之尺度之絕對觀念，我們就不會確切地知道憶起—物體之大小底知覺。在這些情況中，精神帶着與其所欲表現之大小之越見巨大而越見空洞之大小底觀念，所記起的，只是 Pied、Toise（古尺度之名——譯者）等等底名稱。

以這些最初觀念之助，我們當事物不在時，還能給我們正確地表現最單純的圖象：這就如像三角形與方形。可是，如果邊數目巨量地增加，則我們底努力會成為無用之物。如果我們想到一個千邊形與一九百九十九邊形，我之區分它們並不是由於知覺，而是由於我曾給予它們之名稱。關於一切複雜概念，都與這是一樣的。每個人都可以指示出，當要使用它時，不過稱述其名而已。對於它們所包含之單純觀念，他能夠自一自二地把它們追憶起來，並且當得把這歸諸有異於記憶之一作用。

二二 想像自然地以對它能有某種援助之一切東西去

援助自己。我們之表現一個不在的朋友，這許是以與自己的面容底比較；我們想像他是大或小，因為我們在拿我們自己的某些身材去計量他。但次序與對稱主要是幫助想像的，因想像在那兒找着固定自己而使一切相屬諸點。假若我想及一個面容，那曾經最使我感動過眼睛與其它顏容就會首先呈現。其它顏容或許是與這些最初的相關而在我底想像之內取得地位。因此隨一面貌之越發正規適比例而越發容易想像。同樣可以說它是更容易看見的：因最初一瞥，就足以形成一觀念。如果反之，它是很不規則的，那就只有在長久地觀察其相異諸部分而後，才能做到。

二三 當引起味、聲、臭、色與光底感覺之客體不存在時，在我們心中並未剩下我們能夠改正來形成類似例如橘子底色、臭、味遊某種東西。亦沒有到這兒來幫助想像力遊次序和對稱。這些觀念，因之除了使其與自己相習而外，是不能自行喚起的。以此理由，光與色底觀念必得是最易描寫的，其次就是聲底觀念。至於嗅覺與味覺，就只能喚起對之而有一最特別的味遊觀念。因此，便剩下不少的知覺、可以記憶的和只記其名稱的。對於最熟習的觀念，甚至有多次，這種事它不是尤其出現在那往往高興談及事物而不想像它們遊對話之中嗎？

二四 我們可以觀察想像之內過相異的進步。

如果我們願意喚起我們不甚熟習的知覺，如僅吃過一次果子底味，我們底努力通常只能做到腦筋與口底神經纖維之某種振動；而我們所感受的知覺，決不與果子底味相似。它或許與一西瓜、一桃、甚至一從未嘗過的味相似。關於其它感官，亦可作同等的指示。

當一知覺熟習時，慣於在客體之作用下發生感應的腦筋底纖維，更易服從於我們底努力。甚至有時我們底觀念無庸我們參與而自行描寫出來，以我們在那兒犯錯誤並相信眼前就有這些東西如此其多的活潑性把自己表現出來。這是瘋狂者與一切有些玄想的人們所有遊現象。這些紛亂，真正只能由於那作為想像力之物理的原因的運動與那使人知覺現實的對象的運動之巨大的關係而產生（註一六）。

---

（註一六） 在這兒與它處，我假設心靈底知覺，以腦筋纖維底振動為物理的原因，這並不是我把這個假定看做已經證明了的；而是因為它對我表現是最便於說明我底思維的。如事情不是以此方式而成就的，它當是由相差不遠的某種其它方式而成就的。在腦筋中所能有的只是運動。這樣，假設，何斷，知覺是由神經纖維之振動，由動物精神之交流，或由一切別的原因，所引起；這一切對於所有的金面，都是同等的。

二五 在想像力、記憶與回想之間，有區分它們過唯一的東西存在。第一個喚起知覺之自身；第二個只是憶起知覺之符號或環境，最後一個使人承認其已經有過過知覺。在這上面，必得注意到，我們關於知覺而稱之為記憶過、只由記憶重描其符號與環境過、同一作用，是對於它所喚起過符號與環境過想像，因為這些符號和環境都是些知覺。至於默察，則隨其保存繼續思維過不在的對象之知覺本身或隨其保存曾經見此對象之符號與環境而分屬於想像或記憶。它與彼此兩者相異，只是因為它不以存在於一對象之呈現與當其不在時尚給予着過注意之間過間隙為前提。這些差異許可表現是很微的，但它們是絕對必要的。這兒正與數目裏過情形一樣，因為一因數似乎不關重要而加以忽視，就不可避免地引起計算上過錯誤。這是很可怕的，凡把這種確當性當作精鍊性看待過人，就不能把成功所必需過正當性帶入於科學之內。

二六 如我方才所做的那樣，在指示存在於我們只能於夢寐之中離開它們與那即是醒覺時亦只能間或感到過知覺之間過差異時，立即看出我們所有喚起它們過權力伸展到何處去；看出為甚麼想像力隨我們底喜歡描畫不很複雜的圖像，但我們只能以記憶給我們回想起來過名字去分別

其它的；看出色、味、等等底知覺爲甚麼只有是我們所習知的才能受我們支配；觀念以之而再生產過生動性怎樣就是幻想和瘋狂之原因，最後顯然地看出必得置於想像和記憶之間過差異。

### 第 三 章

#### 由注意形成過觀念之聯繫，怎樣育 成想像、默察和記憶。

二七 利用上章所已說過的，可以向我提出兩個問題來：第一，我們爲甚麼有喚起我們底知覺之某些過權力；第二，當我們沒有這種權力時，爲甚麼我們至少能夠憶起其名稱和環境。

首先，爲要回答第二個問題，我說除了它們是熟習的而外，我們自己是不能追憶其名稱或環境的。於是，它們進入於這類知覺之列，即在我們權力之下，我在回答第一問題時就要論及過知覺。第一問題要求更詳的敘述。

二八 多數的觀念之聯繫，當它們自己是一起呈現時，

除了我們曾給予於它們過注意而外，不能有其它原因。因此，事物只有由其所有對於我們底體質、我們底熱情、我們底地位、或者一句說完我們底需要、過關係而吸引我們底注意。而同一注意同時包容需要底觀念和與需要相關過事物之觀念並且把它們聯繫起來，這乃是一種結果。

二九 我們一切需要是互相聯繫的，我們可以把對於它們過知覺當作基礎的、把成爲我們認識之部分過一切歸之它們過、觀念之一系列看待，在每一系列之上，樹立着構成各種連鎖之觀念底別的系列。這類連鎖底力量會整個兒存在於符號之類似裏面、存在於知覺之秩序裏面、且存在於那往往聯合最不調和的諸觀念過諸情境許可形成之聯繫裏面。一種需要，特別滿足它過事物之觀念是與之相連的；這種事物出現之場所底觀念又與這觀念相連結；這場所底觀念又與在那兒所曾見着過人物底觀念相連結；這最後的觀念又與由此所感受過快樂或失望以及其它許多觀念相連結。我們同時還可以指示出隨着這種連鎖之擴大，而它自己又細分成相異的小連鎖；其情形是越發與第一個環離得遠，則小的連鎖就越發增多。一個基礎的最初的觀念是與兩個或三個其它觀念相連結的；而後者底各個則各與一同等數目、或甚至與一更大數目底觀念相連結，如此繼續下去。

三〇 在基礎的各個觀念之上，我所假定迥相異的連鎖、或者小連鎖，許是由於基礎的諸觀念並由於那多半是為多數所共通過某些環所連結的；因為同一諸客體、並因之同一諸概念，往往是與相異諸需要有關係。所以，在我們一切認識上，只是形成獨一的且同一的連鎖，其小的連鎖又在某些環上為了與其它的分開而自行聯合起來。

三一 既然承認這些假設，則為了記起那熟習過觀念，只要能夠對於這些觀念與相連結過我們底基礎的觀念之某些加以注意，也就夠了。然這常常是可能的，既然只要我們願意，決沒有這樣的頃間，其時我們底體質、我們底熱情、與我們底地位，不會引起我所稱為基礎的這類知覺之若干個。那末，隨著我們所願重行追跡過觀念與一最大數目的需要相關而且是最直接地相關，我們就可以多或少的便易而得到成功。

三二 我方才所作過假設，並不是不費事的。我是得之於經驗，而且我堅信各個人只是由一事物所有對於他所存在過環境之關係去設法回憶這一事物（註一七）；而他之成功

---

（註一七） 我照者慣採用Ressouvenir這個字。這即是說為了重行喚起一不在的事物之觀念，或記憶其首號之機能。所以，它是同等地相關於想像與記憶的。

是隨環境數目很大，或環境與這事物有着最直接的聯繫，而愈加容易。我們給予那現刻感觸我們過一種知覺之注意，使我們憶起其符號；而這符號又憶起它與有某種關係過其它符號；而這最後的，又喚醒它們與之相連過觀念，這些觀念重行畫出別的符號或別的觀念，如此繼續下去。比方，兩個朋友，多年未見，一下相遇，他們給予自己感覺的驚訝和快樂之注意，馬上使他們產生他們應有過談話。他們怨歎彼此相別之久；他們會談從前他們在一塊兒所享過快樂，自從分別以後各人所有過遭遇之一切。很易看出這一切事物在它們之間與對於很多別的事物，是如何連結起來的。請看還有一個例子。

我假設，在這部書上，某人給我現時不知道要以甚麼方法去解決過困難。這是的確的，如果這困難不是堅牢的，那末它自己就得給我指示出答案來。我於是專心去攷察其一切部分，我在它中間找出這樣的東西、即與進入於我所找尋過解決之內過某些觀念相連結不會不把它們喚起過東西。這些觀念，以其所有對於其它觀念過聯繫，相繼地把它們重行描畫出來；於是最後，我便看出我所具有以作回答過一切。

其它的例子，數量地呈現於願意指出在社交中所到來



遊事物遊人們。談話以某種迅速性變換其主題，保持着冷靜而稍稍認識談話者之性格遊人，常常看見人是以觀念之甚麼聯繫自一個題材移過另一題材。我因此相信有權結論說喚醒我們底知覺、知覺之名稱、或其環境這種機能，唯一地是由那注意曾經安置在這些事物與它們有着關係遊諸需要之間遊聯繫而來。破壞這種聯繫，你便破壞了想像和記憶。

三三 一切的人，不能用一同等的力量、亦不能在一同等的分量之內、去連結他們底觀念。這就是想像和記憶為甚麼不能被他們完全平等地使用。這種無能，是由器官之相異的順應或也許是由心靈之本性而來的；所以能夠給這提供遊原由，是完全是屬於物理學的，而是不屬於本書的。我僅是指示器官如果不曾充分受過訓練，往往就不大宜於觀念之聯繫。

三四 連結我們底觀念遊能力，正如有其優點那樣地有其缺陷。為要使人顯然地感覺到它們，我假設兩個人；一個，在他，觀念永不會能夠連結；又一個，觀念是以如此的自在與如此的力量連結起來，至使他沒有權力去把它們分開。第一個會是沒有想像與沒有記憶的，且因之而沒有想像和記憶必得產生遊作用之任何訓練。他會絕對不能反省；這就會是一個蠢子。第二個會有太多的記憶和想像，而這種過度

會與彼此兩者底整個的缺乏，產生出一樣的結果。他會少有反省底訓練；這就會是一個瘋子。最不調協的觀念，由它們一起呈現過單獨的理由而強固地連結於他底精神之內，他判斷它們是自然地連結於它們之間的而且把它們這一些置於另一些之後，當作是正確的結果。

在這兩個過渡之間，可以假定一個折衷點，在那兒過多的想像和記憶並不妨害精神之堅固性而過少的也不妨害其同意。也許這個折衷點是如此地困難至於最大的天才還只是近似而已。隨着相異的精神以此自相隔離而傾向於相反的極端，他們具有多或少的不相容的性格，因為它們必然或多或少地繫屬於完全互相排斥的極端。所以，凡與想像和記憶所統攝之極端相近過人們，就成比例地喪失便一種精神正確、合理與有方法、過性格；凡接近另一極端過人們，便以同一比例，喪失其助成與趣過性格。第一種人以最多的風致而寫作，另一種人則以最多的繼續與深度而寫作。

我們不僅看見連結我們底觀念之自在性，怎樣產生想像、默察與記憶；且還看見怎樣是這些作用之完善與缺點之真實的根源。

## 第 四 章

### 記號之用是想像、默察與記憶 之進步底真原因。

爲要整個地發達想像、默察與記憶之動機，須得找尋這些作用以甚麼幫助引出符號之使用。

三五 我區分出三種記號。1、偶然的符號，或某些特殊的環境以我們底若干觀念曾經連結起來過、使它們特別易於喚起這些觀念的對象。2、自然的符號，或自然爲了快樂、恐懼、痛苦、等等感情而曾經立定過呼聲。3、制定的符號，或我們自己曾加選定而與我們底觀念只有任意關係的符號。

三六 這些符號，對先行於回想諸作用之練習，並不是必需的。因爲知覺與意識，只要你是被喚醒時，總不會不發生的；注意既只是那最特別地給我們報告一知覺之出現的意識，要想勝起它，只消一對象以比較它爲更多的活潑性，作用於感官就夠了。直到此時，符號不過是特用以提供訓練注意之最常見的機會而已。

三七 但我們且假設一個沒有任何任意符號之使用過

人，他底想像與記憶，以偶然的符號之單獨的助力，已經能夠有某種訓練；這即是說只要一客體出現，則此客體與之相連結的知覺就會重行喚起，他便能作為已經有過知覺而認識它。但須注意，這種事只有在某種外來因子給他把這客體擺在眼前之時，才得到來的。當這客體不存在時，則我所假設的人決無方法由自己把它憶起，因為他在自己的權力之下沒有能夠在那兒被連結過任何東西。喚起在那兒被連繫着的觀念這件事，因此並不依屬於他自己。所以他底想像之訓練還一點，也不屬他自己的權力。

三八 至於自然的呼聲，只要這人感受了它們所觸動的情感，馬上就可以構成它們的。但自第一次以後，它們並不是他所重視的符號；因為它們本當給他喚起知覺，而反只是知覺之繼續而已。

當他常常感受同樣的感覺，亦全然同樣地常常拼出必得自然與之相伴的呼聲。兩者彼此是如此強烈地被連結於其想像之內，以至再也聽不見那末以某種方式而感受過感覺之呼聲。這樣一來，這個呼聲便是一種記號。但它只有在偶然使其叫着的時候，才給此人提供訓練作用於其想像。這種訓練作用因此只有在如前所述的情形之內，才屬於他底權力之下。

不應該反對我說他能夠用工夫使用這些呼聲去隨意重行描畫它們所解說過感覺。我要回答這樣它們就中止其為自然的呼聲了、即其性格乃是由自己使人認識過自然的呼聲。它們是離我在那當中所做過選擇而獨立的、是在誘起類似的某種事物於他人心中而為我們所感受過印象。這或許是如我們所做過恐懼底、快樂底、聲音等等那樣，而為此人所選擇過聲音。這樣，他便有某些設定底符號之使用，這便是與我現刻在那當中進行推論過假設相反的。

三九 符號，如我們所已見的，只是成立於使我們憶起自己的觀念之符號或與觀念相伴過環境這樣的能力之內。而此能力只有在這類情形之中、即只有當我們願意重行劃出過客體，由於我們已經選擇過過符號之類似，並由於我們已經置在我們觀念之間過順序，與我們現時某些需要相關聯這類情形之中，才得出現。最後，除了一事物是由某些地方被連結於我們權力之下過某些事物而外，我們是不能記起這事物的。那末，一個只具有偶然的符號與自然的符號過人，便沒有在其號令之下過符號。他底需要因而只能誘起他底想像之練習。所以他必得是無符號的。

四〇 由此可以結論說畜牲決無符號，牠們只有非牠們所能自主而具有過一種想像。牠們除了在腦筋中，一事物

之影像是緊密地與一現存客體相連結而外，不能表現這一不在的事物。把牠們導往前夜在那兒找着食物遊場所去的，並不是記憶，而是飢餓底感覺如此頑固地與這場所和到這場所去過路徑之觀念相連結，至於只要牠們有了這個感覺便立即喚起這些觀念。使牠們在與牠們鬥爭過動物之前逃走的，並不是牠們底符號；而是曾在牠們眼前被吞噬過、牠們某些同類在這種情景中牠們被其觸動過叫聲，在牠們心靈中曾喚起了以之作爲自然呼聲過痛苦底感覺，牠們遂逃跑了。當這些動物再出現時，在牠們心內又重行劃出這同一的感覺，因爲這些感覺是以牠們第一次出現產生出來，而聯繫也就造成了。牠們於是又要逃跑。

至於那些並未見過以此方式而死亡了任何一個過畜牲，可以有根據地假設，在開始時，牠們底母親或別的，會帶着牠們一起逃跑，由叫聲給牠們傳達些被牠們保留下過恐駭，這種恐駭，只要當牠們底敵人出現時，便常常自行喚起。如果把這些假設完全拋棄，我就看不出能使牠們逃跑過東西。

也許有人會問我，誰個使牠們認識那作痛苦之自然符號過呼聲呢？這是經驗。決沒有在早曾經感受過痛苦，因而不會有把這痛苦的呼聲與感覺連結起來過機會。勿須乎想

像牠們只在有那威脅牠們逃死亡之準確的觀念時，才能逃跑；只要有了牠們同類底叫聲在牠們心中引起任意的痛苦之感覺就夠了。

四一 我們看見畜牲卻是缺少記憶，不能如我們那樣，由自己和隨意憶起被連結於腦筋之內對知覺，但想像在此完善地補充着。因為，在給牠們重行劃出甚至不在的客體之知覺時，它(想像)把牠們置於這種情況之內，使牠們好像有些客體在眼目之下那樣地行動，並因此而最敏速和最準確，幾乎就是我們自己有時以理性之助尚且做不到那樣地去預備牠們底保存。在我們身上，我們可以指示出某種類似的事物、即在思索來得太遲緩不足以使我們逃脫一種危險這類機會之內對類似的事物。比方，在有一會要把我們擊碎過物體出現之時，想像給我們劃出死底觀念、或迫近於死過某種事物，而這種觀念立刻使我們避開那威脅我們過打擊，如果在這個時候，我們只有記憶和反省之助，那末，我們就會無可免避地死亡了。

四二 想像也常常在我們身上產生好像應該屬於最現實的反省過結果。儘管是強烈地為一觀念所占領，而包圍我們過諸客體，却繼續作用於我們感官之上。它們所誘起過知覺又喚起這些知覺與之相連過其它知覺，而此後者便在我

們身體之內決定某種運動。如果一切事物不如占領我們過觀念那樣強烈地感動我們，它們便不能使我們爲之分心，因此就有這樣的事出現，即我們並不思索我們所做的，我們以好像我們底行爲是已經講求過這同一的方法而活動着。沒有那個人不曾感到此事。一個人穿過巴黎，且以好像他只想到他所做過事這種同樣的小心去回避一切的障礙。可是，他之全然爲另外的事物所占領，却是可以保證的。並且，甚至常常有這樣的事，即儘管我們底精神絲毫不在於人家詢問我們過事件上，但我們却給以恰當之回答。原因是解釋問題過語與構成回答過語相連結，而後者便決定特別把它們明明說出過運動。諸觀念之聯繫便是這一切現象之本源。

我們因此由於經驗就可以認識所謂想像，即是在我們不能自主去規律其練習時，也足以解釋似乎是被推究過過行動，儘管這些行動並未被推究過。這就是人們爲甚麼相信畜牲之內並沒有其它作用。不管對此所引過事實是怎樣，人們對此總是供給着一樣可驚的事實，而且能由觀念之聯繫底原則去說明自己。

四三 在跟蹤我方才所提供過說明時，便可以得出人所稱爲本能 (instinct) 這件東西。這乃是如此一種想像，即遇一客體時，它便喚起直接與此客體相連結過知覺，並由此



方法，不要反省之助力而指導動物一切命運過想像。

因為缺乏我方才所做過分析之認識，並尤其不知道我關於觀念之聯繫所已說過過東西，哲學家們，為要解釋畜牲底本能，都曾感到非常之困難。每遇推論而不追跡到事物之起源時，這總是他們必不可少過結果。我想說這是他們無能採取一個正當的中心，而自行迷失於其兩端。有些人曾經把本能放在理性之旁，或甚至放在理性之上；又有些人，則曾經拋棄本能而把畜牲當作純粹的機器。這兩種見解，一句說完，都同是滑稽可笑的。在畜牲之間所有過類似，給我們證明牠們也有一個心靈，而在那裏面遇着過差別又給我們證明這心靈是比我們所有的要低下些。我底分析，使得事物顯明起來，既然畜牲底心靈之作用，限於知覺、意識、注意、回憶以及毫不受牠們指揮過想像，而我們底心靈則有我就要說明其生長過其它作用。

四四 應當依據把默察屬之於想像或記憶，而把我方才關於想像和記憶所說過的應用於默察。如果把默察當作成立於知覺之保存，那末，在設定底符號之使用以前它便只有不依存於我們過一種練習；而且如果把它作為成立於保存符號之本身，那末，它便完全沒有練習。

四五 只要想像、默察與記憶毫無練習，或前兩者只有

人不能自己作主過一種練習，那末人便不能自己處置其注意。實際上，既然心靈還沒有在自己權力之內過作用，人又如何處置其注意呢？它只有在由事物曾經在它上面造成過印象之力所牽引過時候，才得自一客體走到另一客體。

四六 但，只要一個人開始抓住屬於他自己已經選定過符號之觀念時，馬上就看出在他心中形成了記憶。記憶既已獲得，便開始由自己去處理他底想像而給它以一新的練習。因為以其能夠隨意憶起過符號之助，他便常常喚起，或至少能常常喚起與此相連結過觀念。繼後，他就會對於他底想像，照他更多地發明符號而獲得更多的權力，因為他會給自己提供練習想像過最大數目底方法。

這是在畜牲底心靈之上，開始知覺我們心靈之優越過所在。因在一方面，牠們底觀念連綴於任意的符號毫不依存於牠們，這乃是一定的；而在另一方面，這種無能並不是唯一地由機體而來，這似乎也是的確的。牠們底身體豈不與我們底身體一樣是特宜於行動底言語嗎？牠們之間有幾多個，豈沒具有發音關節所需過一切嗎？如果牠們能夠具有如我們所有的一樣過動作，那末，牠們為甚麼並未提供這種證據呢？

這些情形就證明各種符號之使用是如何助成想像、默

察與記憶之進步。在下章內，所有這一切，還要加以闡明。

## 第 五 章

### 反 省

四七 只要記憶一被形成而想像之練習一在我們權力之下，則為記憶所憶起過符號、與為想像所喚醒過觀念，馬上就由一切作用於心靈之上過客體底依存、即心靈曾在於是過依存，開始去把心靈提出。它有權憶起曾經有過過事物，它便能加以注意，用其所見過事物加以曲解。接着它便能把注意加於這些事物、或加於若干個事物，並且交替地把注意加之於這一些或另一些。比方，看見一張圖畫時，我們自己便想起我們所有自然底與由教導仿效它過規則之認識；我們相繼地把注意由這張圖畫加諸這些認識，並由這些認識加諸這張圖畫，或反復地加諸相異的部分。但這是顯然的，我們之如此處理我們底注意，只是由於我們從想像、即從一巨大的記憶而產生過想像、假借得來過活動力。沒有這，即是我們自己，亦不會糾正它的，而它唯一地只是服從

對象之行動。

四八 由我們自己反復應用注意於多樣的對象、或唯一的對象之相異的諸部分的方法，即人所稱為反省（*Reflechir*）者。因此，顯然看出反省是如何由想像和記憶產生出來。但尚有些進步是不應讓其逸去的。

四九 一記憶之起始，足以開始使我們成為自己的想像之練習底主人翁。為要能夠由自我喚起一觀念，只要單單一個任意的符號就夠了。這就的確是人們能夠在想像之上所獲得過記憶與機能之最初的和最少的程度。它所給予我們用以處理我們底注意過機能是如其可能過最弱者。但，如像現時這樣，它開始使人感覺符號之益處，且因而它至少是特宜於使人把握這類機會之一，即在那裏面它也許是有益的而且是為發明新的機會所必需過機會。他以此方法加增記憶與想像之練習；這樣一來，反省亦能因之而有更多的練習；反省在作用於曾經產生它過想像和記憶之上，而它自己又給它們提供一個新的訓練。所以，由於這些作用之自相假借過互動，它們便相互地助成其進步。

如果，在思索到這些作用之微弱的開始時，並未以一充分顯著的方法看見彼此相對地互相的影響，不過是把我方才所說的應用於這些作用之上，即在我們擁有它們過當兒

那種完成點內被觀察過這些作用之上而已。比方，爲要形成語言豈不需要幾多的反省嗎？這些語言不曾給予反省以甚麼助力嗎？但這就是我特別拿許多章去論究過題材。

似乎人們不會知道使用制定的符號，如果不是已經能有充分的反省去選擇它們和使它們與觀念相連結過話：人家也許會要這樣反駁我，說反省底練習怎樣只能由這些符號之使用而獲得呢？

我回答，當我敘述語言底歷史時，我會使這個困難得到滿足的。而在這裏，只使人認識它並未躲過我就夠了。

五〇 由於已經說過過一切，這是一定的，人不能更好地增加想像底活動性、記憶底範圍、而使反省底練習來得更加容易，若不是占據着這種的客體、即在更多地使用注意時而把最大數目的符號和觀念連結一起過客體過話。一切都依存於是。爲了順便把它指出，這就使人看見在兒童底求學之最初諸年級，就以他們毫不能理解亦無任何利益過事物勉強教訓他們，這種幹法是很少能夠發展他們底才能的。這種幹法毫不形成觀念底聯繫、或形成它們也是如此輕浮至於不能自己保存的。

五一 我們開始窺見心靈所能做過一切，乃在於反省。只要人毫不自己指導其注意，我們曾經看見心靈是屈服於

包圍着它過一切，只是由外來的性質而領有甚麼。但如人是自己的注意之支配者，隨自己的願欲而領導注意，於是心靈才是自己在處理，由此抽出只是屬於它過觀念，而使其特有的資質豐富起來。

這種作用底結果，是隨我們由這作用處理我們底知覺，差不多好像我們有權力產生它們且消滅它們而愈見巨大。假設在我現刻所感受過知覺之間，我從中選擇一個，意識便立即在它上面是如此強烈而於其它則如此微弱，至於在我似乎它就是我曾取得認識過獨一的東西。假設在一刻工夫之後，我想把它放棄以便使我主要地占據那使我感觸最輕過知覺之一，它又使我覺得進入於‘無’，然有另一知覺對我表現是由無出來的。第一個底意識，為要不很象徵地說來，就變得來如此地微弱，而第二個底意識則變得來如此地強烈，至於使我覺得我之曾經感受它們，只是一個在另一個之後。在攷察很複雜的客體時，亦可以作成這個經驗。這是無疑的，人不能同時具有一切知覺底意識，即其相異的、規定作用於感官過、諸部分產生出來過知覺之意識。但人家會要說反省隨意把那自行成就於心靈之內過印象延擱起來以便只保存獨一的印象。

五二 幾何學教訓我們，最能使我們容易反省過方法

就是把願意占取過觀念之客體本身放在感官之下，因為這樣一來，意識便是其最爲生動者。但不能把這種技巧使用於一切科學之內。到處使用而有成功過方法，就是在我們底思致之內，置下明晰、準確以及秩序過方法。所以要明晰，因為符號越是明晰，則我們越發具有它們所表現過觀念之意識，且因此它們就越少逃出我們掌握。有了準確，則注意便少有分割、不費力地固定下來。有了秩序則最被認識的、最熟習的、最初的觀念，便爲必得相續而來過觀念準備下我們底注意。

五三 同一個人，能夠同等地使用其記憶、想像、以及反省於一切題材之上，這是從不會有過事。因為這些作用之依存於注意亦如其依存於它們底原因，而後者只能以其所有對於我們底體質與接觸我們過一切之關係爲比例而占領一客體。這就告訴我們凡渴想成爲博識過人，爲甚麼在很多的部門中冒着失敗過危險。才能只有兩種：一種只能由那對感官施行過暴力而獲得；另一種乃是一種幸運的性向與他們所有以自行發達過巨大的自在性之結果。後者，愈是屬於自然的，則愈是強烈、愈是活動、而且產生很優越的結果。前者則反是，覺着努力、工作、而且永不會超出於平凡以上。

五四 我曾在先行於它們過諸作用之內，去找尋想像、記憶與反省之原因，因為說明這些作用怎樣這一些由另一些產生出來，乃是這一部分之目的。追遡另外的原因，如果有認識它們之可能過話，這也許是屬於物理學底事（註一八）。

## 第六章

### 區別、抽象、比較、組成與分解 觀念之作用

最後，我們已經推闡過心靈作用之進步以內最難窺見過東西。剩下來要論及的，就是反省之如此顯明的諸結果，而其生成是這樣由自身把它們說明出來的。

五五 分別地攷察我們觀念過權力，是由反省、或由自己處理我們底注意過權力產生出來的。如此特殊地報告某些觀念之出現過同一意識、（給注意以特性過東西）還要報告它們是各有區別的。這樣，當心靈不是其注意之主人時，

---

（註一八） 全書都依據方才談到過五章之上。所以在移到其它

各章之前，應該很好地理解它們。



便不能自己區別其所接受過客體之相異的印象。每遇用心於在我們並不是特別的題材過時候，我們便成功這種經驗。我們於是如此厲害地混同了對象，甚至我們有時不免勞神去分判那更爲相異的東西。這是因爲沒有知道反省、或把我們底注意用於爲它們所引起過一切知覺之上，而區分它們過知覺從我們逸去了。由此，可以判斷，如果我們是全然沒有反省之習慣，那末，除了多樣外物每個在我們心中造成非常強烈的印象而外，我們是不會區分這些多樣的外物的。微弱作用過一切，都會被看成沒有了。

五六 分別兩種絕對單純的觀念是容易的事；但隨着觀念之越見複雜，則困難也就越見增加。於是我們底概念，最多的地方相互類似，恐怕我們不免把它們多個看成獨一的，或甚至我們總不能如它們所應有那樣去區別它們。這是在形而上學與道德上面所常有過事。我們現刻論究過題材，乃是人們所有要去克服過諸困難之很顯然的例子。在這些機會之內，不能採用過多的小心以直至注意最微的差別；決定我們精神之明晰和正確的以及最多地分配那爲達到某些認識之如此必需過這種秩序與準確性於我們底觀念的，就在於是。此外，這種真理，是如此其少地被承認，至於當你在分析之內顯微來得精細，你就有被看做滑稽可笑過危險。

五七 在區別觀念時，那對於對象是本質的諸性質，有時却被看來是與它相分離的。這就是人家最特別地稱之為「抽象」(abstraire)者。由此產生觀念就稱為「一般的」(générales)，因為它們代表那適合於多數相異的事物。如比方，在對於分別人和畜牲的東西未加以任何注意時，我總是唯一地思索到存在於彼此之間之共通點，我做了一種抽象，即給我以「動物」(animal)之一般的觀念之抽象。

這種作用，對於那智慧有限的人是絕對必需的。這種人同時只能攷察少數觀念，並以此理由，不能不把多數觀念置於同一類別之下。但應留心，不要把那由於我們底理解方式而產生的當作是事物自己所有之如此其多的區別。這乃是不少的哲學家在那兒跌下去之誤解。我決定在第一編之第五部分內最特別地論及它。

五八 給我們以分別觀念之能力之反省，並且給我們以比較它們之能力，以便認識它們底關係。這件事成就於把我對於某些觀念之注意，交替地移行於其它觀念的，或者把注意同時固定於多數觀念之上。當不很複雜的觀念，對於吸引在我們方面不加勉強之注意，造成充分顯著的印象，比較起來並不困難；但，隨着觀念之益加複雜而它們形成一個最輕微的印象，困難就從而益見增加。比較，就是比方在幾何

學與在形而上學方面，通常都是最容易的。

我們以這種作用之助，使不很熟習的觀念與那更不熟習的觀念接近起來；我們在那兒所找着這關係，在它們之間，建立很宜於增加和加強記憶、想像，並以其反響而增加和加強反省這諸聯繫。

五九 我們有時，在已經區別多數觀念之後，把它們看成好像只作成一個單獨的觀念；我們又有時由一概念截取構成它這諸觀念之若干。這就叫做觀念之「組合」(composer)與「分解」(décomposer)。我們藉助於這些作用底方法，便能在一切種類的關係之下去比較它們，並常常由此造成新的配合。

六〇 爲要很好地進行第一種，就得注意甚麼是我們底概念之最簡單者；它們如何並在怎樣的秩序之下與承接它們這觀念相聯合。因此，也許就有資格去同等地規約第二種了；因這只不過是把已做成的改做一下就得了。這就使人看出它們彼此都是由自反省而來的。

---

## 第 七 章

## 原則與分析作用之起源底餘論

六一 抽象和比較之自在性，老早就引起了一般的命題之使用。人不能久長地不知道它們既是多數特別的認識之結果，特用以節省記憶並給講話以準確性的。但它們立即就要陷於妄用而產生一種很不完善的推論方法。其理由是這樣。

六二 在科學之內，最初的發見，是如此地單純和如此地容易，至使人之造成它們並不要任何方法底幫助。他們除了在已經作成這類進步、即已經把他們置於注意到他們是怎樣達到某種真理的環境之內且使認識他們如何能達到其它真理這種進步、之後，甚至未能想像到規律上去。所以凡是成功最初發見過人，不能指出為要追隨他們應當採取甚麼路徑，既然就是他們自己還不知道他們曾經走過過路徑。為要給這指示其確實，除了使人看見它們是與誰都不懷疑過一般的命題相吻合而外，再沒有別的方法。這就使人相信這些命題就是我們底認識之真實的泉源。人們因此給它們以「原則」(Principe) 之名；而這却是一般地被接受了過成見，當其說只當依據原則去推理時，它們仍舊是這樣的(第一九)。凡是發見新的真理過人們，相信為要給予他們底明

察之最大的意義，必得把他們曾經遵循過方法造成一種神祕。他們高興以一般被採用了過原則之方法去敘述它們，而已被接受過成見，遂漸增高其信用，遂產生無數的體系。

六三 原則底無用與濫用，尤其表現在綜合之內。綜合乃是一種方法，在這方法上，對於真理禁止表現它是曾有多數格言、定義與所謂豐富的命題居先的。數學底證明之明晰性和一切學者給予於這種推理方式過見習，就足以使人堅信我只是在說一種不能支持的謬論。但要使人看出數學底確實性毫不歸功於綜合的方法，這也不是難事。實際上，如果這一科學能夠容納像形而上學那樣多的錯誤、晦澀、以及曖昧不明，那末綜合也就完全是宜於維持它們而且逐漸增多它們的，如果數學底觀念是確當的，那末，這就因它們是代數底和分析底作品。我所責難過方法，少能改正一個空洞的原則。一個決定得拙劣過概念，以一種推理代替一切的缺點，或把一切的缺點置於偉大秩序底外貌之下，然而它却如其枯燥和令人失望那樣同是無用的。爲要心服此事，我且付諸形而上學、道德與神學、底著作，在那裏面，人家曾經

---

(註一九) 在這裏，我並不把「原則」理解爲被經驗所確證了過觀念。我在對哲學家過普通意義之中採用這個字。這類哲學家是把一般的和抽象的，他們建立自己的體系於其上者，命題叫做「原則」。

願意使用它們(註二〇)。

六四 要想窺破一般的命題只能使我們降到那些把我們一直升高到這命題過諸認識、或者降到那也許同等地能夠給我們開拓這種道路過諸認識，只須注意這種命題不過是我們特殊的認識之結果而已就夠了。因此，它決不是那些認識之本源，而只是以它們全都是由其它方法而被認識的、或至少它們能夠是那樣的為前提。實際上，要想拿綜合所要求過原則之階梯去曝露真理，顯然這已經是需要具有關於真理之認識。這個至多適於以一種很抽象的方式，證明那能以比較更單純得多過方式加以證明過事物之方法，其少能啓導精神多多隱迷到達發見之路，程度正同。這方法對最錯誤

(註二〇) 例如笛卡兒；當他想根據這個法則底規律證明其形而上學的冥想時，不是曾在當時大用特用嗎？能夠找出比斯賓諾莎 (Spinoza) 還要更過證明嗎？我還可舉出馬列布蘭什 (Malebranche)，他有時也使用綜合；阿爾諾得 (Arnauld)，在其論先觀念過十分壞的論著內也應用過它；此外尚有 *Action de Dieu sur les créatures* 底著者與多數其他的人。人家會說這些作者自己想保為要幾何學地證明，只要把一個推論底相異的部分，在「公理」(axiomes)，「定義」(definitions)，「質疑」(demandes)，等名詞之下，置於一個秩序之內就夠了。

的謬論，給以外觀而欺騙人，也是同樣可怕。因為拿着些支離的而且往往是相去甚遠諸命題以證明隨心所欲過一擲而不使容易看出一個推理由何處得來也是容易的事。這在形而上學可以找着許多例子。最後，它並不如通常所想像那樣地簡要，因為沒有著作家像應用這個方法過人那樣陷於最常見的重複和最無用的瑣碎。

六五 例如，在我似乎是要分明地看出全體大於其部分，這只須在那構成全體與部分底觀念之方法上加以思索就夠了。但有多數現代幾何學家，在已經對那曾經忽略證明這類命題過歐克里得 (Euclido) 之後，從事於這裏過補充。實際上，綜合是過於多疑不能無證明而放過甚麼；它只有關於單獨的、它當作別的命題之原則過、命題，才使我們得着好處。而且必需它是同一的。這就是一個幾何學家如何具有證明全體大於其部分這種的細心。

他首先把‘全體是最大的，其一部分是與另一全體相等的’作為定義；並把‘同樣的就等於它自己’作為公理。他不從事證明的只有這種命題。接着他便如此推論。

“一全體，其部分等於另一全體，則此全體比另一全體大(照定義)；但全體之每一部分等於它自己(照公理)；因此全體比其部分大。”(註二一)

我承認這個推論，爲要使我了解，需要一個註釋。但雖如此，我總覺得定義不比定理來得更顯明、更醒豁，因此，它便不能使用於它底證明。但，人家把這個證明當作完善的分析之例子提出，因爲人家說，它是被包含於一個三段法 (Syllogisme) 之內的“其一前提是一個定義，而另一前提是一同一的命題；這便是一個完善分析之標識。”

六六 如果像這就是幾何學者之所謂「分析」底意味，那末，我便看不見有比這個方法更爲無用過東西了。他們無疑地還有一個優良的方法：他們所成功過進步就是此方法底證據。甚至也許他們底分析只是因符號在幾何學方面是特別的這種原因，才如此地與可以用在其它諸科學之內對分析相遠。儘管是如此，依我底意見，分析不過是由諸先

---

(註二一) 這證明是從一名人底數學要素中抽出來的。在著者底用語內是這樣的：§ 18. Defi. Majus est cujus pars alteri toti aequalis est; minus vero quod parti alterius aequale. § 73. Axio. Idem est aequale sibi et ipsi. Theor. Totum majus est sua parte. Demonstr. Cujus pars alteri toti aequalis est, id ipsum altero majus (§ 18.) Sed quaelibet pars totius parti totius, hoc est sibi ipsi aequalis est (§ 73.) Ergo totum qualibet sua parte majus est.



在事項所產生過一種作用。它只是用來組合和分解我們底觀念以便做出相異的比較，並以此方法，發現它們當中所有過關係和它們能夠產生過新的觀念。這種分析乃發見之真真的秘密，因它常常使我們追跡到事物之根源。它有這個長處，即它永只在同時提供少數的觀念，並且常常在最單純的漸進之內。它是空洞的原則之敵，並與確實性和恰當性相反過一切之敵。它之探求真理，絕不賴一般的命題之助，而常常是由於一種計算，這即是說以組合和分解我們底概念，用最便於已見之諸發見過方法去比較它們。這並且不是那通常只增加論爭過定義，而是說明每一觀念之生成。由於這種情形，可見它是能給我們認識以明晰過獨一的方法；因此，它便是在真理底探求中必得遵守過獨一的方法。但它在願意使其致用過人們當中，是以心靈作用之進步底偉大認識為前提的。

六七 因此，應當結論說原則只是這類的結果、即用以表示人家會由那兒通過過場所過結果；它們正就如迷宮之路徑，當你是願意朝前走去時，它們便是無用的，它們所做的只是便利照足跡回轉來過方法。如果它們特便於簡捷地指出大家承認過真理而省簡記憶與節約爭論，那末它們就變得來如此地空洞，至於如果要細心地使用它們，它們就

加多爭執、而把這些爭執陷入於純粹的語詞底問題。因此，獲得認識之唯一的方法，就是追跡到我們觀念之本源、追跡其生成而且在一切可能的關係之下去比較它們；這就是我之所謂「分析」。

六八 人家通常說應當有原則，這是有理由的；但我是非常的錯誤，或那反復重述這個格言的人茫然不知他們所要求的是甚麼。我甚且覺得我們算作原則的，不過是我們自家已經採用了些東西，因之，當其他的人拒絕採納時，我們便輕指他們說缺少原則。如果把原則解作人們遇必要時便可以應用於特殊場合些一般的命題，那末誰備是沒有原則的？並且，有了原則就有甚麼價值嗎？這乃是些空洞的格言，誰也不知道做出正當的應用的。說一個人有同樣的原則，這就是使人認識他對於他所想的不能有明晰的觀念。如果有人必得有原則，這並不說他爲了接着達到比較不是一般些認識而必得由那兒開端；而是說他必得已經好好研究過特殊的真理而由抽象到抽象一直升到普遍的命題。這類的原則是自然地爲那些在此導出些諸特殊認識所決定的，人們看見它們底整個範圍而且能夠保證常常確實地利用。說一個人有同一的原則，這即是使人理解他很好地知道他拿來當作自己的目的之藝術與科學而他到處都給以明晰和準

確。

## 第八章

### 肯定、否定、判斷、推論、 理解、悟性。

六九 當我們比較觀念時，我們由是而有過意識，使我們認識它們好像由我們攷察它們的方面看來乃是同一的，我們在以「是」(est) 這個字來聯綴這些觀念時所表現的，即是所謂「肯定」(affirmer)；或者使我們認識它們好像不是一樣的，用「不是」(n'est pas) 這種字來分開它們而我們所表現的，即是所謂「否定」(nier)。這雙重作用，便是我們所謂「判斷」(juger)。這是顯然的，它是其它諸作用之一繼續。

七〇 由判斷底作用產生推論底動作。推論不過是彼此互相依賴的諸判斷之連鎖而已。這些最後的作用，乃是在那上面少有擴張自己之必要過諸作用。邏輯學家在許多書籍中所曾論及的，使我覺得全是多餘的和毫無用處的。我限

於說明一個經驗底理由。

◎ 七一 人家問在對話中，如何能夠往往是毫不躊躇地展開很廣汎的推論。所有一切部分，豈是在同一時間呈現出來的嗎？如果它們不是那樣（既然這是相似的，因為精神是太有限而不能在同一時間把握數目巨大的觀念），那末，又以甚麼偶然，使其有秩序地進行呢？這由已經敘說過的，容易加以說明。

在一個人準備做一推論時，他所給予想要證明之命題之注意，相續地使他聽見主要的諸命題，即是他就要做逆推論底諸相異部分之結果之諸命題。如果它們是強固地連結着，他會如此地迅速逼歷它們，好像他能夠想像把它們全然一起看見了。這些命題既被把握之後，他便注意應當敘述在第一之命題。以此方法，特為把它弄明白之諸觀念，在他心中，便隨存在於它們之間之聯繫之秩序而喚醒起來。由此，他又遇到第二命題，以重複同樣的動作，如此順推下去，一直到他底推論之結論。他底精神，在同一時間，並不包容一切部分；但由存在於它們之間之聯繫，他以充分的速度逼歷它們使常常超越談話，差不多就像某一高聲誦讀者底眼睛，常走到發音之前。

也許有人要問，不會在詳細地把握推論之相異的諸部

分，如何能夠聽見推論之結果。我回答這件事所以可能只是在我們談到我們所習知諸問題、或由於它們對於我們更爲深知諸問題過關係而距知悉不遠諸問題、過時候，這就是我所論及過現象能夠被指示出來過唯一的場合。在一切別的場合，人們總是躊躇着談論，由於觀念過於微弱地被連結，而遲慢地覺醒起來所發生過現象；或者無倫次地談論，這就是無知底結果。

七二 當由先行的作用或至少若干個作用之練習而形成切當的觀念時，便認識這些觀念之關係，我們由是而有過意識即被稱爲「理解」(concevoir)過作用。因此，爲要善於理解過主要條件，就是對於事物常常在其特有的觀念之下去表現它們。

七三 這些分析引導我們達到具有屬於悟性過一種觀念、比人們通常所成就的更爲確實過觀念。人們把悟性看做我們底認識之相異的能力、並看做認識到那兒自相聯合過場所。但我相信，要爲最明白地說來，應當說悟性只是心靈作用之集合或配合。知覺或具有意識、給予注意、認識、想像、回憶、反省、區別其觀念、抽象觀念、比較它們、分解它們、分析它們、肯定、否定、判斷、推論、體會；這就是悟性。

七四 在這些分析裏面，我是勉力使人看出心靈作用

之依存，並它們如何全部都由最初的孕育出來。我們從我們有其意識過知覺開始。我們自己接着便形成若干知覺之最強烈的意識，這意識變為注意。於是觀念自相連結，我們因而再認識我們已有過知覺，而且我們再認識那有過這知覺過同一存在；這就構成回想。心靈，喚醒其知覺嗎？保存知覺嗎？或只憶起知覺之符號呢？這就是想像、默察、記憶；如果它自己處理它底注意，這就是反省。最後，又由反省產生其它一切。區別比較、組合、分解與分析的，這特別是反省；在這裏它只是引導注意過相異的方式。由此，以一自然的繼續，形成判斷、推論、概念，並產生悟性。但我曾相信應該把反省之訓練過相異的諸方式看成如此其多的判然各別的作用，因為在由此產生過諸結果之內有多寡之分。比方，它在比較這些觀念時，比它從事於區分它們過時候，就得多做一點事。在組合和分解它們過時候就比照它們本來樣子去作比較要多做點事，其餘類推。這是無疑的，依照想要理解事物過方式，能夠或多或少地增加心靈底作用。甚至可以把那些作用還原於單獨的一個，這就是意識。但在過於分割與分割不足之間有一個中心。要把這個問題弄明白，還須做新的分析。

## 第 九 章

### 想像底缺點與優點

七五 當對象不在時，我們所有喚起知覺遊能力，給我們以把最相異的諸觀念聯合和聯結起來遊能力，在我們想像之內，不能採取一新形態的，簡直沒有。它由其用以把一個對象底性質轉移於另一對象之內遊自由，把對於自然足以裝飾多個遊東西聚集於單單一個之內。再沒有比想像用以處理我們底觀念這種方式表現得更與真實相反的了。實際上，如果我們不使自己成為這個作用之主人，它就會必然地把我們挾持住。但，如果我們知道節制它，它又會是我們底認識底主要動機之一。(註二二)

---

(註二二) 一直到此地，我只是把想像當作在對象不存在時喚起我們底知覺遊作用覺悟；但現在當我致察這個作用之結果時，使我與其用處接近並不覺得有任何的缺點；而我甚至不能不這樣做。這就是我為甚麼在這一章內把想像當作這樣一種作用，即在喚起觀念時，讓我們高興而把它們常常造成新的配合這種作用。所以「想像」一字，在我將有兩種不同的意思。但這不會引起任何混淆，因為由於我使用它論情境，我每次決定我特別在對象上所具有點意思。

七六 觀念底聯繫以兩種方式成就於想像之內；有些時候，是自發的，而有些時候又是外來印象之結果。前者通常是不很強烈，我們能夠最容易地割斷它們。人們認為它們是屬於教育的。後者，常常是如此地強固着的，至於我們沒有毀滅它們過可能；人家認為它們是自然的意志。一切都有其優點與缺點！但最後的，正與它們之以最多的活潑性作用於精神之上那樣，是最有用的或最危險的。

七七 語言就是我們自願地形成過聯繫之最顯明的例子。只有它，使人看出這個作用給予我們過甚麼益處，而為要正確地談話所當採取過小心，指示出節制它是有多少的困難。不過，在準備很快去論究語言底必然性、用途、起源以及進步時，我不使自己停止在這兒論究想像之這一部分底長處和短處。我移到那作為某種外來印象之結果過諸觀念底聯繫。

七八 我曾說過它們是有用的而且是必然的。例如懸崖當前，我們在那兒有墜下去過危險，則這懸崖必然在我們心中喚起死底觀念。注意因此不能不在最初時機形成這種聯繫；它甚且必得使這聯繫變成與它在那兒由最現實的動機所決定的那樣最為強烈。所謂動機即我們底生命之保存。



瑪列布南什曾經相信這個聯繫是自然的，或自降生以來便存在於我們心中的。他說：“在自己下面所看見遊極大高度而且有着墜下去的危險、底觀念，或某種巨大的、將要壓在我們身上而把我們碎裂過物體、底觀念，自然地與那給我們表現死過觀念相連結，並與一種強制我逃跑和發生逃去底欲望這類精神之感動相連結。這種聯繫永不改變，因為它當必然常常都是一樣的；而且它是存立於我們自童年以來便具有過腦神經底體質之內的。”(註二三)

這是顯然的，如果經驗不會使我們知道我們是要死的，決不能有死底觀念，那末，我們看見那第一個死去過人也許會非常驚訝的。因此這個觀念便是獲得的，而瑪列布南什爲了曾經把那自然的或有生以來便具有的拿來與一切人所共有的混同起來，而犯了錯誤。這種錯誤是普遍的。人們不願意窺見同樣的感官、同樣的作用、同樣的環境，必得在一切地方產生同樣的結果(註二四)。人們絕對地願意祈靈於某種

---

(註二三) Recherche de la vérité, L: II, ch. V.

(註二四) 人們假設一個方被降生於一懸崖之旁墮成人，竟問他避免墜落下去是不是真的。在我，我稍遲不是由於他害怕死，因爲人不是害怕他全不知道過東西，而是因爲這在我覺得是自然的，他更指導他從腳與那能夠踏上某種東西過方面走去。

先天的或自然的東西、即先行於感官底行動、心靈作用之練習、與普通一般的環境、遊東西。

七九 如果由於外的印象在我們心中所形成遊觀念之聯繫是有用的，它們就當是危險的。倘若教育使我們習於把恥辱底或卑污底觀念與不名譽遊偷生底觀念相連結，把心靈底偉大或勇敢底觀念與自喪其生命或設法奪取那自己被其侮辱過人之生命而冒着生命底危險、之觀念相連結，人們就不免有兩種偏見：一種會是羅馬人底榮譽；另一種則是歐洲一部分人底榮譽。這些聯繫自相維繫，隨年代而有多或少地自行釀就。體質所獲得遊力量、自己對之成為奴隸遊情慾、以及人們所處遊身分，就給它們縮緊或割斷其紐結。

這類偏見一經成為我們已經感受之最初的印象，便不會不給我們表現為無需證明遊原則。在我方才所說遊例子之內，錯誤是顯然的，而原因也是既知的。但差不多沒有那個有時不會做出些奇異的推論，這推論，人家終究認識其一切可笑之點，而不能懂得在獨一的頃間，如何能夠成為它底被欺者。它們常常只是觀念底某種奇怪聯繫之結果：這是對於我們底處榮之恥辱的原因，而且我們對於這要如此地費力才能看破。如果它是以如此秘密的方式發生作用，人家便以它使衆人所做遊推論來判斷了。

八〇 一般地，在相異的諸環境之內，我們所感受過印象，使我們連結自己再也不能自主地把它們分開過觀念。例如與人常常往還而不能不於不知不覺之間把他們底靈巧和某些性格底觀念與其特別顯著的面貌相連結。這卽是爲甚麼具有相貌過人物有些比較其他的人要更使我高興或不高興些；因爲相貌只是我們曾經連結觀念於其上過面容之集合，這些觀念不能把自己喚起而不被伴以愉快或不快的。那末，如果我們能夠根據他們底相貌去判斷其餘的，並且如果有時我們在初次接觸，便對他們感覺離開或傾向，也就不足奇怪了。

我們由於這類聯繫之一，對於某些人物往往有過分的預許，而且對於他人我們是完全不正確的。這是因爲在我們朋友裏與在我們仇敵裏一樣，凡觸動我們過一切，自然要與他們使我們感受過快意或不快意之感觸相連結；因而，有些人底缺點，常常從我們在他們身上認爲是最可愛的東西而假借得某種同意，正如別人底某些優良之點給我們表現與其惡行有關是一樣的。這些聯繫就由是而無限地影響於我們全部行爲。它們維持我們底愛惡、釀成我們底尊敬或輕視、激動我們底恩怨、並產生有時是頗難說明其理由這類的同情、反感、以及一切奇怪的傾向。我相信在甚麼地方曾讀

到笛卡兒常常對於眇目者過趣味，因為他曾經愛過過第一個人便有此缺點。

八一 洛克曾使人看出觀念之聯繫底最大危險，當他已經指示出它們就是狂妄之根源時，他曾說(註二五)：“在其它事物上很聰明、很有見識過人，在某些事項上很可以與那被關在瘋人院過任何人同樣地是一個瘋子。如果由於突然成就於精神之內過某種猛烈的印象、或由對一奇異思想之長久的應用，而不相容的諸觀念如此強固地結合於其精神之內，至於它們在那兒聯合起來，這樣的事就會有的。”

八二 爲要懂得這個思索具有多少正確，只要指出由物理學上說，想像與瘋狂，只能有多寡之分就夠了。一切都依存於精神用以報告於腦過活動性與豐饒性。這就是在夢中，知覺爲甚麼描寫得如此地活躍，到醒覺時往往難得認識其錯誤。這就的確是一時的瘋狂。爲要老是瘋下去，只需假設神經纖維太猛烈地受了激動不能夠復還原狀就夠了。同樣的結果能夠以更遲慢的方式產生出來的。

八三 我想沒有那個在無事做過時候不想像出某種傳奇而以自己爲其主角。這些幻想，稱爲「空中樓閣」(chateau-

(註二五) L. ch. XI, § 13. 在同書; ch. XIII, § 4. 他幾乎

還說着同一的事。

xen Espagne), 通常在頭腦中只引起輕微的印象, 因為少有用心於此者, 而它們馬上就要被那人們不得不去用力遊更真實的對象所驅散。但也有突如其來的某種不幸之事物, 使我躲避良好的朋友、而且把曾使我們高興過東西當作討厭的; 於是置身於愁城, 而我們心愛過傳奇, 就成了能夠使我們自遺過唯一的觀念。動物的精神, 逐漸對這樓閣挖掘地基, 盡量地深至於毫不改變其外貌。我在建築着它過當中睡眠, 我們在夢寐中居住; 最後, 當精神底印象於無形中達到好像實際上我們是如我們所曾假裝過那樣, 於是在我們醒覺時, 我們就把一切幻影當作實在。說這種雅典人、即相信凡駛進畢勒(Pirée)過船隻都是屬於他們的這種雅典人之瘋狂, 不會有其它原因, 這也是可以的。

八四 這個解釋可以使人認識小說底讀物, 對於頭腦很脆弱的青年女子是多少危險。他們底精神, 通常是很少受教育拘束的, 切熱地抓住煽起他們那種年齡所有過自然的情慾。他們找着建築最美的「空中樓閣」過材料。他們以比使人快樂過企望更多的快樂去使用那些材料, 不住地加之於他們過慳慳, 便把他們絆住在這種興趣之中。於是, 爲要使一青年女子回頭、使其堅信她就是昂惹里格(Angélique-亞里士多得底Roland Furieux底女主角, Medor 即其丈夫。

——譯者)，或曾使其高興其他的這樣女英雄，並使她把那接近她的一切男子都當作墨多爾 (Midors)。

八五 在很不相同的觀點之內所做成過作品，也能有同樣的短處。我想談談由強烈的和有傳染性的想像而寫出過度誠的某些書籍。它們往往能夠轉變一個婦女底頭腦，至於使她相信她有些隣居，她與天使交談、或者甚至她已是與他們一塊兒在天上了。如果兩性底青年，常常在這些讀物之內，為那般知道他們底想像之素質並指導者所啓發，那也許是很可視望的。

八六 如我方才所說過瘋狂者，是為一切人所承認的。還有人家不想給以同一名稱過其它迷誤；但在想像內有其原因過一切人，都當放在同一類別之中。由迷誤底結果去決定瘋狂，就不能確定瘋狂開端之所在。因此，應當使它成就於想像之內，這想像是不能被指示出來的，以一完全無秩序的方式與觀念相連結而且往往影響於我們底判斷或行爲。這既認定，真沒有人可以是例外的。最聰明的人之所以異於最瘋狂的人，不過是因為他底想像之奇辯，幸而只以這類事物，即少於接近生活之普通的進行內並使他較少顯著地與其餘的人相衝突，這種事物作為目的。實際上，偏重的情慾，在某些遺際之內，不經常地強着他照那事物在其想

像之上所造成過最強的印象行事，而且不犯同樣的錯誤，這樣的人，那裏有呢？請特別在行為底企圖內去觀察人吧；因為對於大多數人，這就是理性底暗礁之所在。在具有最多的智慧過人，亦同是何等的成見、何等的盲昧呵！成功之少當使他認識曾有幾多的錯誤，但他是永不會改正的。曾經誘引過他過同一的想像，將來還要誘引他的。你會看見他正要犯一恰與第一個相似過錯誤，而這是他對自己都不相信其會這樣的。

八七 成就於冷靜的頭腦之內過印象，在那兒長久地保存。所以外貌安閑而肯思索過人，沒有經常保守同一癖性而外過其它長處，如這是一種長處過話。由此，他們底瘋狂、最初一瞥是不會疑心到過瘋狂，只對於觀察他們有了若干時間過人才得容易認識出來。反之，在具有很多烈性和活動性過頭腦之內，印象消滅又復顯現，瘋狂是相繼而來的。起初，頗見一個人底精神具有某種僻性；但他以如此的迅速把它改換過來，至於使人難以辨別。

八八 想像底能力是無限際的。它減少或甚至分散我們底苦惱，只有它能給快樂以調味作用、即使快樂生出一切價值過調味作用，但有時它又是我們所有過最利害的敵人。它增加我們底痛苦、給我們以不曾有過痛苦而終於使我

們自己剖腹而亡了事。

爲要說明這些結果底理由，我首先說感官作用於想像底器官，而此器官又反作用於感官。對於這是不能引起懷疑的。因經驗使人看見在較無彈性的物體內同一的反作用。其次，我說這種器官之反作用比感官底作用較強；因爲它之作用於感官並不是用那以感官曾經產生過知覺爲前提的單獨的力量，而是用那緊密地與此知覺相連結、且以此理由而不會不醒覺過一切的知覺之聯合起來過力量。即是這樣，要懂得想像底結果，也就不是難事了。且舉幾個例子來吧。

一種痛苦底知覺，在我底想像內，喚起這痛苦與之有密切聯繫過一切觀念。我見着危險，恐嚇抓住了我，我爲所打擊，我底身子少有抵抗，我底痛苦變得來最厲害，我底窘促增加；爲要有一想像錯亂，一個開始輕微的病導我入墳墓，這是可能的。

我曾追尋過一種快樂，同等地描畫出它能夠與相連結過一切愉快的觀念。想像爲其所接受過一個知覺，而把多數知覺付諸感官。我底精神是在這樣的運動之中、即消散那能對我所感受過感覺把我奪去過一切。在這種情態之中，對於我由感官所接受過知覺與想像所產生過知覺，我是整個兒地領略着最強烈的快樂。如停止我底想像底作用，我馬上便



像由一大的快活走了出來，在眼前我有自己幸福所繫過目的物，我找尋它們，而我再也看不見它們。

由於這個解釋，就可體會得想像底快樂，與其它快樂是一樣真實的和物理的，儘管一般說來是相反的。我只再舉一個例子。

一個人，爲骨節瘋所苦，不能起立，在他期待痛苦稍減過時候，他相信一個兒子死了：更加痛苦。一刻以後，他底屋子着了火：更加衰弱。當人家想到要去救他時，他是已經出了危險。他突然而且很厲害地被觸動過想像反作用於其身體之一切部分，而在那裏產生救出他來過突變。

我想，這就是想像之最可驚的結果。在下章，我將論及想像知道借給真理過裝飾。

---

## 第十章

### 想像由何處提取其給予真理過裝飾

八九 想像作用，爲了美化其所處理過命題，由其所  
有竊取自然之最快愉與最可愛者過權利假借其裝飾。只要

它對於這能夠以更多的光彩表現出來，在它沒有甚麼是別生的，一切都對它變成固有的。這乃是一種由最美麗的花所產生過一切，把花壇造成自己的寶庫之蜜蜂。這乃是一種愛嬌好者、唯一留心於使人喜歡過欲望，其遵循理性不若其聽命於私意。它常常都是同等地和氣，逢迎我們底興趣、情慾、弱點。它以生動的和懇懇盡致的樣兒引動而且說服這個，而又以偉大和高貴的方式去誘惑而且驚嚇那個。有時它以愉快的命題自娛，有時它又以機智底大胆自賞。在那兒，它為使人發生情趣而提供溫和，在這兒，它又為使人感觸而提供疲勞與悲哀；如在必要時，它便很快地帶上面具引入發笑。沒有甚麼確定它底勢力範圍，它使用私意於一切之上。有時它高興對於最普通與最平凡的事物給以偉大，而有時又把最莊嚴和最卓越的東西弄成卑微的可笑的。當它只在設法使人高興過時候，它便為其所接觸過一切變更性質，而且是常常成功的，但除此以外，它就只有失敗。它底力量是在分析開始過地方告其完結的。

九〇 它不僅是在自然之內，而且是在事物之內抽取最不合理與可笑的，只要是成見在統治它們過時候。如我們能夠以為它們是真實的，即或它們是假的也不要緊。想像特別有外觀上的裝飾，但它並不與真實相反對。它底一切幻想

都是好的，當它們是在我們底認識或我們底成見之本性底類似裏面過時候。但只要它一離開了這裏，它便只會產生怪狀的和非常的觀念。我以為這就是使得斯普洛(Despréaux)這種思想成爲如此正當過所在：

再沒有比真實更美的；只有真實是可愛的。

它當主宰一切所在，甚至在寓言之中。

實際上，真實是屬於寓言的：這並不是說事物絕對是如我表現它們那樣；而是因爲它在明白的、習熟的影像之下把事物指示出來，而這些影像，因此使我們高興而不使我們迷亂於錯誤之內。

九一 再沒有比真實更美的：但是真實的一切，並不是美的。爲要加以補充，想像便使它與最宜於把它們美化過觀念相結合，以此聯合它就造成一個總體，在這總體上，找着堅固性與裝飾。詩對於這提供了無窮的例子。由此可見那沒有真實就常常是可笑的幻想，裝點真理而沒有幻想，那便常常是冷酷的真實。只要裝點是以鑑別作用選擇而以聰明傳播的，那末這個混合物便常常使人高興。想像之於真理等於裝飾品之於美人。它應給真理以一切的動力，使它以其所具有過長處表現出來。

我不再行停留在想像底這部分：這也許是另一著作底

題目。在我底計畫，只要未曾忘却涉及它也就夠了。

## 第十一章

### 理性精神與其相異的種類

九二 由我們已經敘述過過一切作用，結果產出一個作用來，即是所謂加冕於悟性過一個：這就是理性。不管由此形成甚麼觀念，一切人都承認這不過是由於它而人才能在公民事務之內聰明地行事而在真理底追求上面造成進步。由此必得結論說它並不是我們應當用以節制心靈作用過方法之認識而外過東西。

九三 在我作如此解釋過時候，我並不相信是與習尚遠離的。我只是決定一個概念、使我不覺得有甚麼地方不恰當過概念。我還可以預言那反對理性過一切詈罵，只是因為曾經在--太空洞的意義之內去採用它。當自然曾經對我們提供聰明地指導心靈作用之方法時，人們會說自然曾經給我--個與織母相稱過禮物嗎？一種同樣的思想，能夠落入於精神之內嗎？人們會說當靈魂不會賦有我們已經談及過

一切作用時，它只有是更加幸福，因為由於它之濫用，這些作用即是它底困苦之泉源嗎？怎麼我們不責備自然曾經給我們以嘴、手臂、與其它器官、這類常常就是我們特有過不幸之工具呢？也許我們願意有生命，只是為要感覺我們底存在而必得具有它，也許我們爲了只具有畜牲底本能而自願放棄那些使我們如此厲害地高出於畜牲之上遊一切作用。

九四 但人家會說，由心靈底作用我們應該做出甚麼用處呢？人豈不是以怎樣的努力與怎樣稀少的成功做着這種探求嗎？人能自誇今日有更佳的成功嗎？我回答；因此我們應該抱怨不曾接受天賦的理性，但我們寧可一點也不要憤怒。我們且好好研究心靈之作用、認識其一切的範圍、不要給我們遮掩其弱點、恰切地區分它們、剖析其動機、指示其長處與謬妄、看出它們相互假借對甚麼助力，最後，只把它應用於我們力所能及過目的物吧，並且我可預約我們就會懂得應當由此做出過用處。我們就會承認這是天賦地給我們落下、照我們底情態所要求過一樣的理性；而且如果我們由之而持有我們所以存在之一切過人，不浪費其恩惠，他便知道聰明地分配它們。

九五 作爲問題而要論及使人更好地感覺其差異的，有三種作用。這即是本能、奇癖、與理性。本能只是一種想

像，其作用絲毫不出於我們底命令，但以其活動性很好地助成我們底存在之保存。它排除記憶、反省與心靈之其它作用。奇癖則反之而承認一切作用底訓練，但指導那些動作的乃是一種不規則的想像。最後，理性則產生心靈之被善導的一切作用。如果波卜（Pope）曾經知道形成事物底觀念，他也許不會那樣公然反對理性，而更少結論說：

枉自有你誇張其優良過理性。

它應該有對於本能過優越嗎？

在這些官能間有何等的比較呵！

上帝支配本能，而人則支配理性。

九六 此外，在這兒要解釋「超理性」（être au-dessus de la raison）、「服從理性」（selon raison）與「反理性」（contre raison）底區別，是很容易的。包含某些因其不能進入於感官之內而不能作為心靈作用之目的過觀念之一切真理是超理性的。只包含我們精神能活動於其上過觀念之真理，是服從理性的。最後，與那由心靈之被良好引導的作用而產生過一種命題相衝突過一切命題，是反理性的。

九七 我們能夠容易指示出：在理性底概念之內與在我曾提供出來關於想像之新的細節之內，所加入的觀念，只是曾作這一部分最初八章底論題過諸作用之觀念（註二六）。

可是問題在於要把這些東西另外攷察，或者為合於用途、或者是為最恰切地表示悟性作用之相異的目的。我並且相信應當再追隨用途，當其區別良識、精神、智慧、明澈、深刻、判別、判斷、機敏、興趣、發明、才器、天才以及熱情時。但關於這一切東西，在我只要說一句話就夠了。

九八 良識及智慧只使人理解或想像，其與人們所留心遊對象只有本性上遊差別。例如知道二加二等於四，或知道數學底全課程，這同等地是去理解，不過是以一個叫做良識而另一個叫做智慧這種差異去理解而已。同樣，為要想像普通的而天天都落在眼目下遊事物，只需要有良識；但要想像新的東西、尤其是有某種廣泛的東西，那就得要智慧。良識底對象因而只相遇於容易的和普通的東西之內；而使人理解或想像最複雜和最新的東西，這就要仰賴智慧了。

九九 我們由於缺少分析觀念遊善法，便常常滿足於大約近似的了解。在「精神」這個字裏面，就可以看出關於此事遊例子。關於精神通常是綴以很空洞的概念，儘管它是在一切人口裏頭說着的。不管它底意義如何，它總不會在我已做過分析遊諸作用之外。但隨着另外看待這些作用、隨着聯合其多個或全體一起地加以觀察，便形成相異的、而通常

給以「精神」這種名稱的概念。但要把我們以一高超的指示悟性之活動的方式去引導它們，作為這裏的條件。心靈少於由自己去處理過諸作用，則不與這個名詞相稱。所以若心靈之前過記憶與作用，並不構成精神。甚至如果心靈底活動只以通常的事物作為對象，這也是如我已經說過過那樣的良識。精神是直接到來而且在人裏面找着它底最高期，人在一切機會上，充分知道善於引導其悟性底作用並以一切可能的自在性去使用它們。這乃是永找不着模式的一種概念；但必得假定這種概念以便有一固定之點，即由那兒能夠自多種地方或多或少地自行離開並以此方法造成低級種屬底某種觀念過固定之點。我限於涉已經給予了名稱的諸觀念。

一〇〇 明察作用，即預想能有充分的注意、反省、和分析，以直透事物之內部；深刻，即預想深究事物至於闡發其一切動機、看出它們自何而來、它們現在是甚麼、將來會變成甚麼。

一〇一 判別與判斷即比較事物、作成事物之差別、正確地估定其相互對待的價值。但第一個是特別以注視推理的事物而言，第二個則是關係於實踐的事物。在哲學探討中必得有區別，而在生活底行為之中則應有判斷。



一〇二 機敏不過是這樣一種才幹，即知道委婉曲折使把握對象來得更加容易或使他人更好地懂得。這只是由於與反省和分析相連結過想像而成過東西。

一〇三 興趣是如此幸運的感覺方式，至於可以不要反省之助、或者寧可說不用任何規律加以判斷，便瞧見事物底價值。這乃是一種想像之結果，即在早就施行於被選擇的對象之上、而把它們常常現實地保存在着並把它們自然織成比較之模樣、這種想像之結果。這即是良好的興趣為甚麼通常都是世俗之人所分有的。

一〇四 我們並不特別地創造觀念，我們不過是由於組成和分解作用而配合我們自感覺所接受過觀念。所謂發明，就是知道做出新的配合。這有兩種：即才幹和天才，

才幹以特宜於產生人應自然期待着過結果之方法而配合一技術或一已知過科學底觀念。它時而要求更多的想像，時而又要求更多的分析。天才給才幹加添某種創造的精神。它發明新的技術，或在同一技術之內，發明新的相等的有時甚且高出於已知者之上過種類。它在只是自己才具有過觀點之下觀察事物。這種觀點使一新的科學降生，或者在人們所研究過諸科學之內，展開一條到達不曾希望能夠達到過真理之路。它在在其前已經知道過科學上面，散佈着光明

與自在性、而是人們斷定是它們所不能有的。有才幹的人具有可以屬於他人遊性格：它是與人平等的或有時甚至爲人所超過的。有天才的人，具有一種根源的、無仿效之可能遊性格。即是繼他而起的偉大著作家，很少冒失地在他得到成功遊作品之內做甚麼嘗試。哥爾勒伊(Corneille)、莫勒爾(Moliere)、與基諾爾(Guinault)，決不會有仿效者。我們有許多近代的、真真是不會再有遊人。

人用廣大淵博去表現天才。所謂廣大，就是他成功一種學問之內遊偉大進步；所謂淵博，就是他聯合如此其多的部門並在如此地的程度之上，使人幾乎難於想像其所有遊邊際。

一〇五 人當感受熱情時，是不能加以分析的，既然有了這便不能支配其反省；但當再不感受它遊時候，又如何分析呢？這就是注意它所產生遊結果。在這個機會裏面，結果底認識，當走到它們底原因底認識，而此原因又只能是我們已經分析遊諸作用之某個。

當情慾給我們以猛烈的震動，至於奪去我們反省之使用時，我們就感受千百種的雜多的情感。這就是或多或少被激起的想像，隨情慾之或多或少地活躍而喚起或多或少的情感底力量，這情感與我們所在遊情景中，有某種關係，且

因而有某種聯繫。

我們且假設兩個人，在同環境之內並感受同一的熱情，但力量程度不相等。在一方面，我們請把老阿拉斯(Hornes)拿來作例，在哥爾勒伊裏面，他是以使她為共和福利而犧牲自己底兒子這種羅馬的靈魂而被描寫出來的。他所接受過印象，當他知道自己的兒子逃走時，是這類情感、即祖國與光榮達到最高度過愛所能產生過情感、之混雜的集合。直到那時，他不應該悲傷兩個兒子底喪失，而且應該祝第三個亦同等地喪其生命。這就是他被失震動過情感：但在其細節中，他詳細解說過它們嗎？不會；這並不是偉大的熱情底說法。他並且不高興使人認識一個比較不很活躍的情感。他自然情願那以最多的猛烈震動他的，他停止在那兒，因為由他與其它所有過聯繫，充分地把它們包含着。然則，這個情感是甚麼？這就是祝他底兒子之死：因這同一的慾望，或者決不進入於一個父親底心靈之內，或者當它進去了，他只應這樣去完成其責任。這就是為甚麼當人家向他問及他底兒子能夠做來反對三個的，他當得回答說：希望他死。

在另一方面，我們假設一個羅馬人，儘管是為家族底光榮與共和底福利所動，但比老阿拉斯却感受着很輕微的熱情；他在我看來似乎差不多完全保持鎮靜狀態。由名譽與由

祖國之愛所產生的情感，也許是最輕微地感動他而且各個都大約是在同等程度之內。這個人也許不會被激動去表露二者之間有所偏重；因此這也許是自然的，他把它們一切詳情使人知道。他也許說他看見共和底毀滅與他底兒子所蒙過恥辱是如何地痛苦；他也許禁止他底兒子出現於他面前；而本當祝其死的，他也許僅僅判斷他如有其兄弟底命運那還更有價值些。

不管如何理解‘熱情’，爲了指示出只有在熱情之內，才能夠自置於哥爾勒伊底老阿拉斯底地位，只消知道它是與冷酷相反的就夠了。要自置於我曾想像過人之地位，就不一樣了。請看還有一個例子。

如果摩西(Moise)，曾經談到光底創造；曾是較少洞見上帝底偉大，他也許更要自禁去指示出這個至上神底權能。在一方面，他也許毫不疎忽誇張光明之優越；而它方面，他也許把黑暗當作混沌來表示，即當作整個自然被埋沒於其中過混沌來表示。但爲進入於這些細節之內，他是太爲那最初之神底卓越性與被造物底依存性底展況所能產生的情感所充塞了。這樣，指揮與服從底觀念既與卓越和依存底觀念相連結，它們少不了要在他底心靈之內要把自己喚醒起來的，他因此限於說：上帝說「光出現吧，光就出現了」。這些簡要

化的表詞由數目與美同時喚起遊觀念，有以一可稱讚的方式觸動心靈遊優長處，且以此理由而是我們所謂‘至上的’。

由於這些分析之結果，就是我自己由熱情所造成遊概念：這乃是這種人底情態，即努力注視其所在遊環境而利害地為那些環境所應產遊一切感覺所衝動的，而且為說明他所感受的，自然在這些感覺之內選擇那是活動的和以與其它所有遊緊密的聯繫單單一個即等於其它諸個這種的人底情態。如果這種情態只是暫時的，它便產生一個調子；如果它經過一些時候，它便能產生整個的一幕。保持冷靜，便抵效法熱情，如果習於分析詩人給它提供遊美麗的詩篇遊話；但抄本豈常常等於原樣嗎？

一〇六 精神特別是用以獲得與最平凡的觀念相遠離之觀念遊工具。這就是我們底觀念，為甚麼隨那最特殊地構成每一個人底精神之作用種類，而是本性很不同的。在我們假設其有分析較多與想像較少這種人裏面，以及在我們假設其有想像較多與分析較少這種人裏面，結果不是能相同的。只有想像能有巨大變化，足以把精神作成多種。在我們底書法內，我們有各種底模式。此外，為要在精神之一切結果內去觀察它，只是曾經做了悟性之作用底分析並不夠畢，還應做過情慾底分析並曾指示一切事物怎樣配合而且混同

成爲單獨的原因。情慾底影響是如此地巨大，至於悟性如沒有它，便幾乎決無訓練，而且爲要有機智，有時對於個人，所缺者只是情慾而已。對於某些才能，它們同樣是絕對必要的。但情慾之分析，與其說是屬於只論究認識之起源並著作，勿寧說是屬於論究認識之進步並著作。

一〇七 由我曾用以觀察心靈之作用並方法所產生並主要的長處，就是顯然看出良識、精神、理性以及它們底反對物，是如何同等地以同一原則而產生的，這原則就是觀念彼此相連並聯繫；在更遠地追跡時，可以看出這種聯繫是由符號之使用產生出來的。這就是所謂原則。我要對於我已論究過的作個總括以告終結。

人意是有理性，則以同一比例而能是愈加有反省。理性底官能因而產生反省。在一方面，反省使我們主宰自己的注意；它於是產生注意。在它方面，它使我們連結自己的觀念，它遂引起記憶。由此產生分析，於是形成回憶，這就發生想像。（這裏是在我已經給予並意義之內使用此字。）

想像之變成我們底權力，乃藉助於反省底方法，我們之能支配記憶底訓練，只有在我們能主宰想像底訓練長久以後。這兩種作用遂產生理解。

悟性之與想像相異，正如構成理解並作用之與分析相

異一樣。至於區別、比較、組合、分解、判斷、推理、逆諸作用，它們是一個自一個產生出來的，並是想像和記憶之直接的結果。這樣就是心靈作用底生成。

很好地把握這一切東西、特別指示形成悟性（人家知道我不是在別人底意義下使用此字）逆種種作用並由它所產生逆作用把它區別出來，這是極關重要的。本書此後一切都與這種差異相關：這乃是本書底基礎。凡未把握着這種差異逆人們，一切都會混同起來的。

### 第三部分

## 單純觀念與複合觀念

---

一 我把多數知覺之聯合或集合稱為複合觀念；一單獨被觀察的知覺，稱為單純觀念。

“一切刺戟我們感官的性質，——洛克說（註二七）——在物體自身中，雖是被結合、被混合，以至不可分離、不能區別；然而它們在心中所產生的觀念，由感官

---

（註二七）『人類悟性論』，第二卷，第二章。（這一段，法文與英文的句上動不同，因法文全關半變；人類悟性論法譯文錄上，83-85頁——譯者）



進入時，原是單純的、非混合的，則是顯然的事實。因為視覺和觸覺雖在同一時間自同一對象取得不同的觀念，例如一個人看見一片嫩底運動和色彩，同時又感覺其柔軟和溫度，然而如是結合於一主體中並諸單純觀念，却是完全各別的，與那些來自不同的感官的觀念一樣。人在一片冰中所感得過冷度與硬度既然在心中是各別的觀念，如同一朵白花底香氣和白色，如同糖之味和玫瑰之香；所以對於同一個人，再沒有比他所有過那些單純觀念底知覺是明晰判然的這件事更明白的。這些觀念，因其自身通通是非合成的，所以在心中除了是一統一的假想或概念而外，別無它物，並且不能區分為不同的觀念。

儘管我們底知覺能夠具有或多或少的活潑性，如果想像每一個都是由多個別的知覺組成的，那就錯了。且把只由不是同等地強烈之故而自相區別並諸顏色溶合一起，它們就只會產生獨一的知覺。

這是真的，我們是把具有比較不很遠的關係之一切知覺當作同一知覺之相異的等級看待。但這是由於沒有像知覺那樣多過名詞，故不得不替這些知覺想出某些類別來。分別來看，它們沒有不是單純的。比方，如何分解那由雪底白

所引起過知覺呢？人會分判它之所由構成過多數其它的白嗎？

二 由於根源上觀察過心靈之一切作用，是同等地單純：因為每個在過去都是一種知覺。但接着便配合起來協同作用，而形成複合的作用。這在所謂明察作用、判別、機敏，等等之內，表現得顯明。

三 除真實是單純的觀念而外，當人把多數知覺之集合繫屬於以它為其部分過更大的集合時，也把這種集合看成單純觀念。甚至沒有一個概念，不管其組成如何，在繼以單獨觀念時，不能看成是單純的，

四 在複雜的觀念之內，有些是由於相異的知覺組成的：這就是一個物體底觀念；另外的則是由同型的諸知覺組成的，或者寧可說它們只是同一而重複多次的知覺。有時數目一點也沒有決定：這就如像廣延底抽象的觀念。有時它是決定了的，這就如像英尺(pied)，就是一指姆之十二倍底知覺。

五 至於由相異的諸知覺所形成過概念，則有兩種：即實體底概念與由那和人底相異諸行動相關過單純觀念而形成過概念。要使第一種有用，必得它們是在實體底模式之上造成的，而且只表示在那兒所包含過特性。在另一種裏面，行

動完全兩樣。每每要在曾經見過它們底例子之前去構成它們，是很關重要的；此外，這些例子通常沒有甚麼充分固定足以給我們作為準則的。如此形成的道德或正義底概念，是隨特殊情形所許可或在某些環境又被拋棄而發生變化的。而其混亂達到這種程度至於使人再也分不清正義與不正義。這即是很多哲學家底錯誤。給我們剩下的，只是就我們底選擇，集聚多數單純觀念，並把這些一經決定了的集合作為我們應當據以判斷事物之模式。這類東西就是連續於這些語詞的觀念：光榮、名譽、勇敢。我把它們稱為「原型觀念」(idées sarchétypes)：近代形而上學者充分使用濫用語。

六 既然單純的觀念只是我們自己的知覺，認識它們遊獨一的方法，便是對於對象出現時我們所感受的加以反省。

七 複雜的、只是同一知覺之無定的重複遊諸觀念，也是與這同樣的。例如，為要具有廣延底抽象的觀念，只消注意廣延底知覺而不注意其決定了的、有如重複某種次數的、任何部分就夠了。

八 在只是由觀念達到我們認識的方法去觀察觀念時，我只是把這兩個種類造成單獨一類。所以，當我談到複雜的觀念時，應當理解作由相異的知覺或以決定了的方

法而被重複過同一知覺所形成過觀念。

九 對於複雜的、在我方才限定過意義之內過觀念，只有在分析它們過時候，才能好好認識。這即是說應當把它們還原成它們所由構成過單純觀念，並追過其生成底進步。我們就是這樣形成悟性底概念。直到這時，任何「哲學家」也不會知道這個方法能夠實施於形而上學。他們為在這兒加以補充過方法，只是加增了混亂，添多了紛爭。

一〇 由此可以結論說定義之無用。這即是說想由一種類與由一差別而說明事物之特性過諸命題之無用。第一，當成為問題的是單純的觀念時，用法在此是不可能的。洛克曾經使人看出這件事（註二八），並且充分奇怪的是他就是曾經指示此事過第一個人。在他以前過哲學家。都不知道把應當定義過觀念與那不應定義過觀念加以判別，這是由他們底著作內所存在過混亂可以判定的。笛卡兒派並非不知道有比能給予的一切定義更為明白過觀念，但他們不知道這個原因，無論這原因是怎樣容易看出的。所以，他們用了不少的氣力去定義那些非常單純的觀念，但他們却以為定義了很複雜的觀念。這就使人看出，在哲學方面，最小的脚步走起來有幾多的困難。

（註二八） 洛克：「人類悟性論」；第三卷；第四章。

其次，定義對於稍稍複雜的事物，少能提供恰切的概念。最佳的定義，且還不及一個不完善的分析。這是因為常常滲進某種無根據的東西、或者至少決沒有法則可以保證其相反的事情。在分析裏面，不得不追跡事物之生成底本身。所以，當分析做得好過時候，它必然地取得贊成而因此完結爭論。

——儘管「幾何學者」曾認識這個方法，他們並不是無可責難的。他們有時未曾把握着事物之真實的生成，這是在做起來不很困難過場合中所有過事。從幾何學底進口處可以看見此事底證據。在已經說了點是全部以自身為限過、自身而外無其它限際過、或是沒有長、寬、厚過東西之後，他們便把它運動起來以產生線。他們更繼續把線運動起來以產生面、並把面運動起來以產生體。

我首先指出，在這兒，他們犯了其他哲學家底錯誤，這是想定義一種很單純的事物：即他們所有如此牢固在心而且要求定義一切過緣台底結果之一。

其次，「限際」(borno) 這個字，如此必需地說及一個廣延的東西，至於一件東西其一部分限於自身；或自身而外無其它邊際，這是不能想像的。長、寬、厚之全然剝奪，也並不是很容易首先表現出的概念。

第三點，我們不能表現一個無廣延邊點之運動，更不能表現假定點為產生線而留在它後面遺痕跡。至於線，按照它底長度底決定作用，到很可以在運動上理會它，但，並不是按照當得產生面邊決定作用去理會的。因為它是與點處於同樣的情況之內。至關於運動起來以產生體邊面，也很可以這樣說的。

一二 我們看得明白，「幾何學」者是以使自己適合於事物之生成或觀念之生成為目的。但他們並無成功。

只要沒有廣延與其容積底觀念，馬上便不能有感官底作用。體積底觀念，因此就是它們所移轉下來邊最初的觀念之一。那就請拿一個體積來看吧，觀察它底一端，不要想到它底厚，你便會有面底觀念、或有一有長有寬而無厚邊廣延底觀念。因反省不過是它所注意邊事物之觀念。

接着請拿這個面來看吧，想到它底長而不想到它底寬，你便有一線底觀念，或一有長而無寬厚邊廣延底觀念。

最後，思索這線之一端，不要注意它底長；你便會形成一點底觀念、或在幾何學上當作是無長、無寬、無厚、邊東西底觀念。

由這種路徑，你就會無待勉強地形成點、線、面、底觀念。可見要在觀念之被形成邊秩序本身之內去說明它們

底生成，全部都有賴於經驗底研究。這種方法，當涉及抽象概念時，尤其重要；這是明白地解釋它們迥獨一的方法。

一三 在單純的觀念與複雜的觀念之間，可以指出兩種相異的本質。1. 精神在第一種觀念之產生內是純粹被動的；它不能給自己以從來沒有見過迥顏色底觀念，在最後一種觀念之生成內則反之而是自動的。這乃是精神按照模式或依自己的選擇而行單純觀念之聯合。一句說完，它們只是一種被思索過迥經驗之作品。我特別把它們稱為「概念」(notions)。2. 我們決沒有方法去認識一單純觀念對於另一觀念之餘數，這是由於不能分割它們迥原因而引起的。複雜的觀念則與此不同；以最後的確切作用，我們認識兩個數底差別，因作為它們共通尺度迥單位常常是相等的。我們還能計算複雜的概念之單純的觀念，這複雜的概念，既是由相異的知覺形成的，就沒有像單位那樣恰切迥尺度。如果有不能估計迥比例，這就唯一地是單純觀念的比例。例如，恰切地認識曾經多與「金」這個字相連而少與「白銅」這個字相連迥某種觀念！但不能計量這些金屬底顏色底差別。因為知覺在此是單純的、且不可分的。

一四 單純的觀念與複雜的觀念，在我們能夠同等把它們當作絕對的和當作相對的看待迥東西上面，都是適合

的。當我們停止在那兒、把它們作為思索底對象、不使它們與其它觀念相關聯、過時候，它們就是絕對的。但，當把它們當作是彼此互相依附着的來看，那就稱為相對的。

一五 原型概念有兩種優點：第一，這是完全的；這是精神能夠獲得如此完全的認識至於使它再也沒有甚麼須待發見的這樣固定的模式。這是顯然的，因為這些概念除却精神自己曾經聚集起來過觀念而外，不能包含別的觀念。第二個優點是第一個底結果；它成立於在它們之間過一切關係能夠被知覺過事件；因為認識它們所由形成過一切單純的觀念，便能做它們一切可能的分析。

但實體底概念，沒有同樣的優點。它們必然是不完全的，因為我們使它們與天天可以在那兒發見新的特性之模本相關。因此，我們不能認識兩種實體之間所存在過一切關係。如果由經驗去找尋我們在這方面逐漸增加過認識是可以讚賞的，那末，自謂有一天能夠使它成為完善的，這也就是可笑的了。

可是，應當留心認識並不如人們所想像那樣曖昧而且混淆；它不過是有限的罷了。只要我們在觀念與表詞中，只知道一個經常的觀察所教給我們的，這就要靠我們以最後的確實性去論及實體了。



一六 思<sub>維</sub> (pensée)、作<sub>用</sub> (opération)、知<sub>覺</sub> (perception)、感<sub>覺</sub> (sensation)、意<sub>識</sub> (conscience)、觀<sub>念</sub> (idée)、概<sub>念</sub> (notion)、等同意語，在形而上學，是屬於如此巨大的用途，至使給它們把差別指示出來頗為重要。我把心靈所感受過一切，無論是由外來的印象、無論是由用其反省所造成過用途，我都稱之為思<sub>維</sub>。作用，就是專於在心靈之內產生某種變化、而以此方法開導它和引導它時過思<sub>維</sub>。知<sub>覺</sub>，就是對象出現時，在我們心中產生過印象。感<sub>覺</sub>，是由感官而來過同樣的印象。意<sub>識</sub>，是由這些印象所得過認識。觀<sub>念</sub>，即人們當作意<sub>像</sub>過認識。概<sub>念</sub>，就是我們自己的作品之一切觀<sub>念</sub>。這就是我所使用過字之意義。只要僅需它們所表示過主要觀<sub>念</sub>，便不能彼此無<sub>分</sub>地使用它們。我們可以無分別地把知<sub>覺</sub>或觀<sub>念</sub>叫做單純的觀<sub>念</sub>，但不應把它們稱為概<sub>念</sub>。因為它們並不是精神底作品。我們不應說「白<sub>底</sub>概<sub>念</sub>」(notion du blanc)，但可以說「白<sub>底</sub>知<sub>覺</sub>」(perception du blanc)。在概<sub>念</sub>方面，可以看做影像；因此可給以觀<sub>念</sub>之名，但永不能給以知<sub>覺</sub>之名。如果這樣，那就是使人理解它們並不是我們底作品。我們可以說「大<sub>胆</sub>底概<sub>念</sub>」(notion de la hardiesse)，不能說「大<sub>胆</sub>底知<sub>覺</sub>」(perception de la hardiesse)。或者，如果要使用這個字，就得說‘構成大<sub>胆</sub>之

概念與知覺<sup>3</sup>。一句說完，既然我們只能有某種單純的和不可分的東西那樣在心靈裏面過去與印象之意識，知覺這個字，與更複雜的概念比較起來，應該是用於單純的觀念、或至少用於被看作是單純的那種觀念。

對於觀念和概念，我還要做一個指示：這即是第一個表現一種當作印像看待的知覺而第二個乃是精神自己形成的一種觀念。觀念和概念，只能屬於能夠思維的人。至於別的，如牲畜之類，牠們就只有感覺和知覺。對於牠們只是一種知覺的，而在我們則由於我們使這個知覺表現某種事物而形成思維而變成一種觀念。



## 第 四 部 分

---

### 第 一 章

#### 給觀念以符號的作用

這種作用之所由來，第一是齋給精神以尙未有其習用  
遊符號之想像，第二是把符號連結於觀念遊注意。在真理底  
探求中，它是最主要的作用之一；不過它是比較少被認識  
的。我已使人看出對於心靈之作用底訓練，甚麼是符號之使  
用與必需。我由相異種類底觀念之關係去觀察它們，這樣  
證明同一事物。這乃是不能在過多的相異的方面之下去表  
現遊一種真理。

一 算學提供一個符號之必需底很顯然的例子。如果，在已經給單位以一個名稱之後，我們對於由第一個單位之倍乘而形成過觀念不相繼地由此想像，則在數底認識裏面，恐怕沒有做出任何進步之可能。我們之能分判相異的集合，只是因為我們具有本身即是很有區別過數學。除去這些數字、除去應用上一切符號，那便會看出我們沒有保存其觀念之可能。如果不注意多數的、其每一個被當作與單位相連過符號過、對象，豈單獨地能形成最少數底觀念嗎？對於我，只有在於我表現兩三個相異對象時我才能夠瞧見「二」或「三」這種數目。如果我移到「四」的時候，我為更便利起見，不得不想像在這一邊有兩件東西與在那一邊有兩件東西。對於數目「六」，我免不了把它們兩兩或三三地分配；如果我願意走得更遠，我就得馬上把多數單位看成單獨一個，而且為這種結果把它們聯結成獨一的對象。

二 洛克談過某些美洲人，沒有千數底概念，因為他們實際上只會想出計算至二十過數目（註二九）。我還添說他們也許就是做成二十一這個數目都有些困難。其原因是這樣的。

由於我們計算之本性，要想達到做成所能決定之一切

---

（註二九） 第二卷，第十六章，第六節。他說曾與他們交談過。

數目，只消具有最初數目之觀念就夠了。這是因為最初的符號已經有了；則我們便有發明其它符號底規則。凡不知道這種法則的人，在不得不把每個集合與那彼此之間絕無相類性之符號相連結之時，也許沒有任何助力導自己於符號之發明。對於構成新的觀念，他也許沒有如像我們所有那樣的便利。這樣就的確是這些美洲人底情形。所以，他們不僅沒有千數底觀念，而且要直接構成超過二十以上之觀念，在他們也不容易。（註三〇）

三 我們在數目內之認識之進步，因此唯一地是由於我們給每一級數以一使其與在前和在後之級數相區別之名稱，這樣用以添加單位於其自身之準確性而來。我知道百是比九十九高出一個單位而比一百零一要低一個單位。因為我記得在那兒是我曾經用以選擇、用以表示相繼的三個數目之三種符號。

---

（註三〇） 自有拉·貢達敏（La Comandante）底關係以來，我在這裏所說的，再不能有疑惑。他談（67頁）及一個民族：他們除了這個 *poellarrarorincourae* 用以表示「三」之符號而外，沒有其它符號。這個民族以一樣有缺點的法則開始：計數絕這種界限，在他們是很不容易的。我們也不必費神要去懂得如人家所確定的那樣，這便是他們底算學之界限。

四 想像由符號分類過數目之觀念也會是某種明瞭的和決定的東西，這種幻想是不應該有的(註三一)。除了曾經綴以單位過名稱之本身，不能有甚麼在精神裏面連結多數單位過東西。如果有人問我甚麼是一千，我能回答說這個字在我精神之內固定了單位之某一集合嗎？如果他又問我這個集合，這是顯然的，要使他看見這集合之一切部分是不可能的。那末我只有對他繼續說出人家發明出表示先於這個集合過級數之名稱。我當得使他知道增加一單位於另一單位，並以符號「二」把它們聯合起來；把第三個加在前兩個之上，並把它們連結於符號「三」，如此類推下去。由於這個唯一的方法，我便給他由一數到一數，一直數到一千。

如果接着於精神之內找尋明白的東西，在那兒便可以發覺三件事物：單位底觀念，藉以把單位多次添加於自身之作用底觀念，最後，在符號「九百九十九」，「九百九十八」等等之後，曾經想像出符號「千」底回憶，這是的確的，這個數目之被決定，既不是由於單位底觀念，亦不是由於曾經倍乘

---

(註三一) 瑪列布南什曾想過純悟性所知過數目，便是高出於落在感官之下過東西。聖·阿巨士坦 (Saint Augustin) (在其 Confessions)；柏拉圖派以及一切天賦觀念之擁護者，都有同樣的臆見。

這個單位之動作。因為這些東西同等地存在於其它之內。而是因為「 $\{ \}$ 」這種符號只屬於這個集合，只是它決定這個集合而且區分這個集合。

五 因此這是沒有疑惑的，當一個人只顧為自己而行計算，那末他就只是在他想要傳達其計算時，才不得不發明符號。但在算學上是真實的東西，為甚麼在其它科學之內就不是真實的呢？如果我們只是隨已經形成新的集合而發明固定我們底觀念之符號，我們豈永不能在形而上學及倫理學之上作此思索嗎？對於一切科學底觀念之語詞不應當是等對於算學底觀念之數目之東西嗎？的確，這個真理之無知，便是形而上學與倫理學底著作之內居主導過混亂之根源之一，要有條不紊地論究這個問題，應當把能夠成爲我們反省之對象之一切觀念加以研究。

六 在我，似乎關於單純的觀念我所已說過的，沒有甚麼可以加添的。的確，我們常常反省我們底知覺而給我們喚起它們底名稱，或我們在那裏感受它們底環境而不及其它。這仍舊只是由於它們與這些符號所有之聯繫而想像才能隨意把它們喚起。

精神是如此地有限，至於它不能描寫出大量底觀念以便同時構成它們底反省之對象。可是，這常常是必需的，它



把多數的觀念打總兒地加以觀察。這就是它以符號之助而成功過東西。這些符號，在聯結它們過時候，使它把它們當作好像是一單獨的觀念這樣加以觀察。

七 我們在單獨的符號之下集聚單純的觀念，是在兩種情形中進行的：我們按照模式去做，或者不要模式。

我找着一個物體，我看見它是有廣延的、有形態的、是可以分割的、固體、堅硬、能有運動和靜止、黃色、可溶解、可以延展、可碾成片、很重、固定的、在硝酸內，有被浸蝕之性能、等等。這是的確的，如我不能僅只一次給某一物體以這一切性質底觀念，那末，在我自己除了使這些性質在我底精神之前經過檢閱而外，我是不能記起它們的。但我如果不能一次就把它們一起包舉，我願意只想到單獨一個，例如想到它底顏色，則像這樣不完全的觀念乃是無用的，並會使我常常把這物體拿來與那些在這一點上和它相似物體混同起來。為要擺脫這種困難，我便發明「金」這個字，我習於給它連結上我會列舉其名過一切觀念。當繼之我就會想到金底概念，我於是只知覺「金」這個聲音以及曾在那兒連繫某種數量底單純觀念之環境。這些觀念雖是我不能同時喚起的，但我會看它們同時並存於同一對象之內，而且如我願意時，我就能挨一挨二把它們記起來的。

因此，除了具有決定我們曾在實體之上指示出來過、和我們願意聯合於複雜觀念之內、如像它們是外於我們而存在於對象之內過、諸特性底數目和變化過符號，我們便不能作對於實體過思致。假設暫時忘却這一切符號，而勉強要記起它們底觀念，就會看出字或同等的其它符號是屬於如此巨大的必要，至於它們可以說在我們精神之內，持有對象在外邊所占據過位置。正如事物之性質，沒有它們與相聯合過對象便不能同時存在一樣，而它們底觀念，沒有它們同等地與相聯合過符號，也不能並存於我們底精神之內。

八 符號之必需，在我們不要模式而形成過複雜觀念之內，尤為顯著。當我們集聚着我們毫未見其有任何聯合的處所過觀念，像在原型概念之內常通所有過那樣，如果我們不把集合連綴於作為阻止其逸去過連繫過語詞，又有誰來固定其集合呢？如果你們相信名詞於你們是無用的，那就請從你們底觀念把它們挖去、並試行關於民事的與道德的法律、關於善與惡、最後關於人類一切行為、過思致吧；我們就會認識你們底錯誤。你會供認，如果對於你所做過每一配合，沒有決定你願收集過單純觀念之數目過符號，只要你方前走一步，你便會只看見一個混沌。你會與那想行計算而說着多次的一、一、一，而不願意為每個集合想像出符號來過

人，陷於同樣的困難。這種人也許永不會造成二十多個底觀念，因為沒有甚麼能夠給你保證他曾恰當地重複過一切的單位。

九 我們且結論說為要具有我們所能在其上行思索的觀念，我們就有想像出符號之必要；這些符號就是給單純觀念之相異的集合作為帶紐的；而我們底概念只有在我們有秩序地發明了應當固定它們的符號，才得是確切的。

一〇 這個真理使那願意對自我加思索的一切人們認出我們所有在記憶內語詞底數目是多少超過我底觀念之數目。這是自然應當如此的；或者因為反省只來於記憶之後，它並不會常常以充分的小心，再通過於曾經給以符號的觀念之上；或者是因為在對於一個小孩，給他刻上他尚不能注意其意義的許多的語詞，如此着手開拓其記憶與他開始能夠分析其概念以求某種解說這兩種時期之間我們看出有一巨大的間隔存在。當這個作用突然到來，它覺得太緩慢了不足以追隨那為一長久的訓練已使成為迅速而容易的記憶。如果它必得攷驗一切符號，這豈不是甚麼工作嗎？照它們所表現那樣去使用它們，通常是以把握着大體不差的意義就算滿足了。由此，分析在一切作用中，可算是最少認識其效用作用；有多少從來不曾有過分析作用的人啊！經驗

至少確證分析之少有訓練，與記憶和想像底訓練之多是同一比例的。因此，我重複說一遍：一切返入於自我以內的人，在那裏面會找着很多數目底符號，即他們只繫以很不完全的觀念甚至有多數全未繫以觀念的符號。由此產生抽象諸科學之所在是混沌：哲學家從來不能擺脫是混沌，因為他們當中沒有誰個認識其最初原因因是混沌。洛克在這兒可以算是唯一例外的。

—— 這個真理還指出我們認識之動機是多少單純而可稱讚。這就是人底心靈與其感覺和作用。心靈如何處理這些材料呢？許多手勢、聲音、數目、文字；我們之使用觀念將我們升到再高的認識，就是賴有如此與我們觀念相異的工具。材料對一切人都是同樣的；但使用符號的才幹則是變化的；由此便產出它們當中是平等來。

請對一卓越的人拒絕其文字底使用：有多少一個平凡的人容易期待是知識，在他都是被禁止的啊！還給他剝去說話底使用：啞子底命運使你明白你把他關在如何狹隘的界限之內。最後，給他奪去一切種類的符號之使用！爲了說明最尋常的意思，他簡直都會不知道做一點兒手勢；你就會發覺他是一個蠢子。

一二 負有教育兒童之責的人們如果不會不懂人類精

神之最初的動機，這倒是可以祝望的。如果一個教師，很好地認識我們底觀念之起源與進步，只給他底學生供給最與他底需要和年齡有關係的東西；如果他有充分的才幹把他放在這樣的環境之內，即最宜於使他學得構成確切的觀念且由經常的符號把它們固定下來並環境之內；如果即是在說笑之中，在其演說內都只使用那意義被恰當地決定了的語詞，那末，有甚麼明晰性、甚麼廣延、不會給予於其學生底精神？但怎樣少的父親是能夠給他們底孩子提供這樣的先生；而特宜於完成他們底目的遊人是怎樣更加稀少！但雖如此，認識那足以成就一個良好教育的东西，也是有益的。如果不能常常實行它，至少許可免避完全與此相反的东西。例如永不應該拿此妄論、詭辯、以及其它惡劣的推理去為難兒童。許可作這種遊戲，便冒着使他們底精神混亂甚且錯誤的危險。為訓練他們底機敏，而能給他們以誘惑的談話，這也只是在他們底悟性已經獲得很多的明晰與正確性之後。我同樣願意在這兒充分小心以預防一切的不便；但對於這個問題過反省，使我離開我底主題太遠了。在下章裏面，我將以事實肯定我認為已經在本章證明了的东西；這或許是逐漸展開我底意見的一種機會。

## 第二章

## 由事實確證前章所已證明的

一三 “在沙特裏斯 (Chartres)，有一個二十三到二十四歲遊青年，是手工匠底兒子，生來就是聾而且啞的。他突然開始說話，全城大為驚異。人家知道他在三四月以前，他就聽見鐘聲，而且以這個新的、從不認識的感覺而非常地驚詫。接着有一種水自左耳流出，他很好地以兩耳聽事。他聽了三四個月一句話也沒說，習慣低聲去重複他所聽到遊話，並在發音與連結於字遊觀念之內堅定下來。最後，他自信可以打破沉默了，他遂宣布他要講話了，雖是還講得不好。馬上有些能幹的神學家去探問他底過去情形，而他們底主要問題是關於上帝、關於靈魂、關於行動之道德的善或惡而發的。儘管他是由天主教徒雙親所生，他也做過彌撒、他也學會了畫十字、他也學一個祈禱者底舉止而俯伏跪地，可是對這一切，他從不曾繫以任何注意、亦不懂得他們對那所繫遊注意。他不很清楚地知道甚麼是死，他亦從不想到死。他度着純粹動物的生活，整個兒注意於可感的和現實的對

象，少有由眼睛接受得來過觀念，他甚至不能由其觀念之比較抽取似乎是他能夠抽出過一切。這並不是因為他天然沒有精神；而是因為一個禁絕與他人交通過人之精神是如此地少有訓練與如此其少被開拓，至於他除了必然地為外物所迫時他並不思想。人底觀念之最大的資源是存在於相互的交通之中的。”

一四 這個事實出於科學博士院底回憶錄中（註三二）。如果人家曾經對於這個少年，在當他沒有言語使用時他所有過觀念底微少上面、在自其聽覺已經復原他所獲得過最初過觀念上面、在他或者由於外物或者由於他聽着說的或由自己的反省、他為形成新的觀念所接受助力之上、一句說完，凡能夠對他們精神作為構成之機會過一切上面、曾加詢問，這到是很可祝望的事。經驗作用於我是如此其早，至於有時冒充本性之自身都是不足驚奇的。在這兒，相反地，它是作用得如此地遲晚，至於要使其不作這種竊取乃是容易的事。但神學家們想要認識其本性，並任便他們是如何能幹，他們對兩者是一個也不認識的。我們在這兒只能由推測而加以補充。

一五 我想像這個少年，經過二十三年之久，差不多是

（註三二） Année 1703, p. 18.

在我會表現其心靈過情態之內，當還毫不處理它底注意，心靈給與注意於對象時，這不是有所選擇，而是隨它被外物用以作用於其上過力量所牽引。真實的，他生長在人們當中，他從那兒接受助力，即使他把若干個觀念連結於符號過助力。這是無疑的，他知道用手勢使人認識其主要的需要和能安慰他過事物。但是，他缺乏名詞去表示這樣的東西，即對他並無如此巨大的關係、不急切要由某種特別方法去加以補充、他不從外邊取得任何救助、除當具有其現實的知覺之時他是永不會想及、過東西。他底唯一為生動的感覺所引動過注意，與這些感覺一起停止。由此，默想作用沒有任何訓練，以更強理由，記憶也是如此的。

一六 有時，我們被分配於多數以差不多相等的力量作用於我們過知覺之間過意識，是如此地微弱，至於不給我留下曾經感受過過東西之任何紀念。我們殊難感覺：於是我們存在許多日子如俄頃一般地過去，而不曾做成它們底差別；我們多少千次感受同一知覺而不注意我們已有這知覺。一個由於符號之使用而曾經獲得很多的觀念而自己與之相習過人，不能長期處於這種沉睡狀態之內。他底觀念底準備越是巨大，則越是可以相信某種觀念會有機會喚醒自己、訓練其注意，而且使他由這種假寐提脫去。因此，觀念愈



少，則這種沉睡就愈見是尋常的事。這樣可以判斷如果這個沙特米底青年經過二十三年而是聾啞的，他底心靈能常常使用其注意、追憶、與反省。

一七 如果最初的作用之訓練是如此地有限，那末，其它作用之訓練，豈不是更為有限嗎？他無能固定和恰切地決定由感官所接受過觀念，他便既不組合它們、也不分解它們，不能依自己的選擇而形成概念。他既沒有充分便利以比較其最熟習的觀念之符號，那就罕有能作成判斷的。這亦同樣是的確的，在他底生活之最初二十三年過程中，即是一度推理也不會做過。所謂推理，就是形成判斷，且在觀察它們彼此相對的依存而結連它們。然這個青年，只要他不曾具有連續或說明講話之相異部分底關係之特別的東西之使用，他便不能做這件事。因此自然他不能由他底觀念之比較作用，吸取似乎是他所能吸取過一切。他只以生動的或新穎的感覺為對象過反省，於其行動之大部分毫無影響而且在其它當中，影響更少。他只是由習慣與模仿行事，特別是在那與其需要少有關係過事物之內更為如此。這就是因此他在做着雙親之虔誠對他要求過事，他從不會想到能夠有過動機，不知道應當繫以注意。也許想像因反省不與相伴而愈加來得正確；因為在一個少知反省過人，分心作用就比較

地少。

一八 似乎爲要知道甚麼是生命，只消存在和感覺就夠了。但，偶然說一句背理的話，我會說這個少年對於這雖有一個觀念。對於一個不知反省過人，對於我們自己、在這類雖則醒覺而只是困難過時間，感覺終只是感覺，只有在反省使人把它們看做某種事物之印象時才能變成觀念。真實的，它們引導這個少年去追求那有益於其保存的而遠離於他有害的。但他對於保存自己或聽其破壞，是無反省地服從其印象。我所說及過真理之一證據，就是他不很分明地知道死是甚麼。如果他知道甚麼是生，他豈不會與我們一樣看得分明死就是生之喪失嗎？（註三三）

一九 我們在這個少年心內，看見心靈作用底某些微弱的痕跡；但，如把知覺、意識、注意、回憶與想像除外，當它（心靈）尚毫不在我們底支配之下，則在那曾被剝脫與人們過任何交通、而以健全和完善的器官許是比方生長於熊羆之內過某人裏面，將找不着其它作用之任何痕跡。差不多沒

---

（註三三） 死亦可以稱爲在求生之內過這個生命之過渡。但那種意義並不是這兒所應採取的。風得勒爾先生（M. de Fontelle），說過這個少年所絕無上帝底觀念，亦無靈魂底觀念，還是靜然地他更沒有作爲求生之這箇生命之過渡符合過死底觀念。

有回憶，他就會常常由同樣的情況過去而不認識他曾經是甚麼。沒有記憶，他就會沒有補充事物之不在於任何符號。只有他所不能處理過一種想像，他底知覺便只有偶然給他廣來由某些環境會把它們與之連結起來對對象時才得喚起。最後，沒有反省，他會接受事物在他底感官之上所構成過印象而只是由於本能去服從它們。他會要事事模仿態，也會有與牠們相似過叫聲，用脚用手爬着走路。我們是如此地長於模仿，至於或許一個笛卡兒派，在他底地位上，只是不作用脚走路過嘗試。

二〇 但是呵！人家會向我說，供給其需要與滿足其情慾過必然，豈不足以發達其心靈底一切作用嗎？

我只能回答說不能，因為只要他是與其餘的人毫無往還地生活，他便決沒有使自己的觀念與任意的符號相連結過機會。他會是沒有記憶的，因而他底想像便是不由他所支配的：由此結果他便會完全不能有反省。

二一 但他底想像還有一勝過我們底想像之優點。這即是它以一更為生動的方法給他描寫事物。以記憶之助去追憶我們底觀念，在我們是如此地方便，至於我們底想像很少被訓練。在他則反是，這個作用充當其它一切作用，訓練亦如其需要那樣頻煩，它將以更多的力量喚起知覺。這可以

由瞎子、通常具有比我們更靈敏之觸覺之瞎子爲例而確證的。因這可以使用同樣的理由。

二二 但這個人永不會自己處理其心靈底作用。爲要懂得這，我們且看某些環境之內，它們能有某種訓練。

我假設這樣一個猛獸，即他曾見其吞噬別的動物，或他與之一起生活過動物，使他懂得逃跑，如果牠走近前來，則這個出現引起他底注意，喚醒那與猛獸底觀念相連結之恐懼的感覺而且決定他逃跑。他逃脫了他底敵人，但震驚他底全身過戰慄還給他將現實的觀念保存若干時。這就是默察作用；一刻以後，偶然又把他導入同一場所之內，場所底觀念喚起其與之相連之猛獸底觀念：這就是想像。最後，既然他對於已在這個場所出現過同一生物再行認識，在他身上就還有回憶。由此看出這些作用之實習，是依存於環境之某一協助、即以一特別方式去感動他過並且因此應隨這些環境之中止而立即中止過環境之協助。如果假設他不回轉到這同一場所之內、或者他只是任觀念再也不與猛獸底觀念相連結之時才回轉到那裏去，那末這個放逸的人之恐懼既已消散了，在他身上，我們找不着甚麼宜於喚起他曾經看見過的東西。除了我們底觀念是與某符號相連結的而外，我們是不能記起它們的：他底觀念只是與曾使發生過環境相

連。因此，只有在他重行出現於此同一環境之內時，他才能想起這些觀念。這就是他底心靈作用之訓練處所在。我再說一便，他並不是自己作主去由自己引導它們。他只能服從外物在他身上所造成之印象！不當期待他會能夠提供理性之任何符號。

二三 我且不提出單純的推測。在立陶宛 (Lithuanie) 與俄羅斯交界之森林之內，一六九四年，找着一個在熊中間生活約有十歲的青年。他沒有任何理性底標誌，用腳和手爬着行走，沒有任何語言，發出的聲音也全不像人底聲音。在能夠說幾句話之前，都經過了很久的時間，而且還是以一種很野蠻的方式說出。待他一能說話時，馬上問他最初的情狀；他正與我們自己記不起搖籃時期底經過是一樣的，記不起甚麼來。(註三四)

二四 這個事實，很好地證明關於靈魂作用之進步我已經說過之真理。這是容易預斷的，這個孩子必不能記起其最初之狀態。是的，他具有人家把他由那裏取出來時之某種回憶。但這種回憶，唯一地是由絕少給予而永不會由反省使之加強之注意所產生的。它是如此地微弱至於它底痕跡自

(註三四) Connor: *Evangelium medici*, art. 15, pages

他開始構成觀念到人家能夠對他發問過頃間，這個間隔之中，便消失去了。爲要用盡一切假設，假定他並且是不能憶起他生長於森林之內過時間，他也許只有由於他被喚起過知覺才能自己把它表現出來。這些知覺只能是爲數甚少的；毫不能憶起居它們之先過繼續的、或者不中斷的知覺。他會毫不能描寫這個時間之諸部分底繼續。由此也許會有這種的事，即他也許從不疑惑這種繼續有一開端，他也許只把它當作一個頃間去觀察。一句說完，他底最初的情態之混沌的紀念，也許把他置於困難之中，即想像會經常存在而只把他底所謂永存表現爲一個頃間過困難之中。因此，我不懷疑當人家對他說他曾經開始其存在時，他會要頗爲驚訝的。而當人家添說他曾經通過相異的增長時，他還要更爲驚訝。他直到這時，不能有反省，他也許從來不曾注意到如此不覺得的變更，他也許自然相信他會經常都如像在人家強他去在自己身上加以反省過時候他所有過那個樣兒。

二五 科學博士院有名的秘書，曾經很好地指示出人們底觀念之最大的資源是存在於相互的交通之內的。這個被闡揚了過真理，就成功雜證我方才所說過一切。

我曾經區分三種符號：偶然的符號，自然的符號與制定底符號。一個長生於熊中過孩子，只有第一種符號底幫

助。真實的，人家不能拒絕他對於各個情慾之自然的叫聲；但他如何會疑心到它們便是特屬於他所感受過感覺之符號呢？如果他與其他的人一起生活，他對他們會如此常常聽見吼出些類似由他脫出過叫聲，不向早遲他會使這些叫聲與它們必得解釋過感覺相連結。能不能給他供給這樣的機會：牠們底獸叫與人的聲音並無充分的類似性。由於這些動物在一起所具有過來往，他的確地把以叫聲為其符號過知覺連結於牠們底叫聲；這就是這個孩子所能做過事。因此，為要按照自然的叫聲而行動，牠們却具有他所不能有過助力；表面上似乎在牠們比他尚有注意、追憶與想像之更多的訓練，但這就是牠們底心靈一切作用之限際底所在（註三五）。

既使人只有他們一起生活才能造出符號來，這就是當他們精神開始形成自己時，他們底觀念之資源是唯一地存

---

（註三五） 洛克（L. II, ch. XI, § Io et II）有道理地指示出畜性不能形成抽象作用。因此，他不承認牠們有關於一般的觀念之推理；但他把牠們在某些場合關於特殊觀念行推理這件事看成是顯明的。如果這個哲學家曾經看出人只是具有約定或符號之使用才能為反省；那末他便已是承認畜性是絕對不能有推理作用，且因而牠們似乎經過推理的行動；也不過是牠們考不能處理於一種想像之結果。

在於他們相互的交通之中適所以然。我所以說當他們底精神開始形成自己時，因為這是顯然的，當他已成若干進步時，他便認識造成符號適技術，並能不要外來援助而獲得觀念。

不必對我反駁說在這個交通之前，精神已有觀念，既然它已有知覺：因為從來不曾成爲反省之對象適知覺，認真說來，並不是觀念。它們不過是成就在心靈之內適印象，對於這些印象，爲要成爲觀念，尙還缺少被當作意像看待。

二六 在我似乎要加添甚麼於這些例證、於我已經提供適說明，乃是無益的。它們很顯然地確證精神底作用，是以人們所有適符號之使用爲比例而有或多或少的發達。

但它還提供一種困難：卽是如果我們底精神只由符號固定其觀念，我們底推論就往往冒着只是在語詞上打旋適危險；這就是必得把我們拋入於不少的謬誤之中適東西。

我回答，數學底確實性便解決了這種困難。只要我們如此恰切地決定連綴於每個符號適單純觀念，至於在必要時，我們能夠作它們底分析，那末我們便不會比數學家在使用數字時更犯錯誤。實在，這個反駁使人看出爲要不像很多哲學家那樣，把自己困在文字底紛爭與空洞而幼稚的問題之內，這是應當十分慎重的。但由此它只是確證我自己已經



指示出數東西。

二七 在這兒，可以觀察出精神之升到真理底認識是怎樣地緩慢。洛克對於這，提供了一個在我看來似乎是有趣的例子。

儘管對於數目底觀念迥符號之必需並未逃過他，但他之論及此事並不像一個很爲他所說過東西所保證似的。他說沒有我們用以區分單位之每個集合迥符號，我們是難於使用數目的，尤其是在十分複雜的配合之內。(註三六)

這是自然看得出來的，名詞對於原型觀念是必需的，但他對這並未把握着真實的理由。“精神——他說——在這些複雜觀念之分開了的諸部分之間置下聯繫，這個在本性內並無特別基礎迥聯合，如果沒有維持它迥某種東西，就會中止。”(註三七) 這個推論，如他已經做過那樣，當得阻止他去看出對於實體底概念之符號底必需；因爲這些概念在自然內有其基礎，這乃是它們底單純觀念之聯合，不要語詞之助而保存於精神之內迥一種結果。

爲要停止最大迥天才於其進步之內，只需要很少的事物就得了；如在這兒所見，只要甚至在他們獲得真理迥時

(註三六) L. II, ch. XVI, § 5.

(註三七) L. III, ch. V, § 10.

候，逃脫他們過一個輕微的輕蔑就夠了。這就阻止洛克去發見符號之於心靈作用之訓練是怎樣地必需。他假設精神造成一些心裏過、它不要語詞之干與而連結或分離觀念於其中過、命題(註三八)。他甚且主張到達認識之較好的路過乃在觀念自身之上去觀察它們；但他指示出，只要使用聲音於觀念過習慣在我們當中占着優勢，人們很罕見有這樣做的(註三九)。根據我已說過的，停在這兒使人看出那是如何不很正確，乃是沒有益處的。

伍爾夫(M. Woff) 指示出理性在一個沒有制定的符號之使用過人之內要有某種訓練，這是很困難的。他對於這舉了兩個事實，即我方才所說過事實、作為例子(註四〇)。但他未說明它們。此外，他未曾認識符號之絕對的必需，亦不認識符號助成心靈之作用底進步過方法。

至於笛兒派與瑪列布南什派，他們與人家所可能者一樣與這個發見遠離着。當與笛兒派一起着想觀念是天賦的、或照瑪列布南什那樣，我們把一切看成上帝，那又如何知道符號之必要呢？

(註三八) L. IV, ch. V, § 3, 4, 5.

(註三九) L. IV, ch. vi, § 1.

(註四〇) Psychologia rationalis, § 461.



## 第五部分

### 抽象作用

---

一 我們已見抽象觀念之形成，在於只對事物都適合適性質着想，不再顧及事物所由區分適諸特性。再不注意於決定一廣延為如何、一總體為如何、適東西，便得有廣延與總體之抽象的觀念(註四一)。

---

(註四一) 請看洛克是怎樣解釋這類觀念之進步。他說：“兒童由其與相文談遊人們所形成此觀念，是與那些人給自身相似的，不過是特殊的觀念。他們乳母與他們母親底觀念，是很好地刻印在他們底精神之內的，猶如忠實圖像，唯一地只代表那些人。後來，時間和

這類觀念，不過是我們給予由其相似處觀察過事物之稱呼。這就是爲甚麼把它們稱爲「普遍的觀念」(idées générales)。但這在認識其起源上，還不充分。在它們底必要上，在與之相伴過缺點上，還要做重要的攷察。

二 它們無疑地是絕對必要的。人既是不得不隨事物之相異或相合而論及事物，就應能夠由符號把它們分成判然的類別。以此助力，他們便在單單一字之內包含着不能無混亂而進入於冗長言談之內過東西。在「實體」(substance)、「精神」(esprit)、「物體」(corps)、「動物」(animal)、等用語之用法裏面，就看出這件事底顯明的例子。如果談及過事物，只在每一事物之內表現一持有其特性和體式這樣

---

較廣的知識使他們觀察到世上還有多數其它的存在；這些存在以面貌如多數別的性質之某些共同點；與他們底父親，母親，以及他們習見過其他的人相似；他們於是形成一個觀念，即他們覺得那是一切個別有觀念同等分享的遺傳的觀念。他們便與別人一樣，給以「人」這個名稱。他們由是獲得一般的觀念和一般的名稱。在那上面，他們並沒有甚麼新創，不過把他們所有避彼爾(Pierre)，雅格(Jacques)，瑪利(Marie)與伊利賽伯(Elisabeth)每一個人所特有觀念排除，只保留爲一切人所共通的而已。”(洛克：人類悟性論，第三卷，第三章，第七節。)

一個主體，那就只需要「實體」這個字。如果目的在於特別地指示特性與體式底種類，那就使用「精神」或「物體」這個字。如果在聯合這兩種觀念時，企圖論及一個生活的由自己且由本能而運動過、全體，就有「動物」這個字。最後，隨着連綴這最後的概念以區分動物之相異的種類時，習慣通常提供特別以一簡短方式表達我們底意思過用語。

三 但應注意，我們之決定事物底性質和種類，或以更熟的話說來，我們之把事物分屬於彼此互相附屬過種類裏面，基於事物之本性不若基於我們用以認識事物過方法為多。如果我們有充分銳利的視覺在現象之內發見多數特性，我們馬上就瞧見在使我們覺得最相合致過東西當中過差別，而能夠因此把它們更分成新的部類。同一金屬之相異的部分，雖我們對它們所認識過性質是相似的，但並不因此就說它們在我們尚未認識過方面也是相似的。如果我們知道做最後的分析，也許我們在它們之間找着與我們現時在相異的各種金屬之間所找着的更見其多的差異。

四 使普遍的觀念成為如其必要的，乃是我們底精神之界限。上帝則不需要它們；無限的認識包含一切的個體，在他，同時思維一切，並不比思維單獨一個更為困難。在我們，我們精神之能力之感滿足，不僅是當我們只思維一個對

象遊時候，而且是在我們只由某種方面去攷察對象遊時候。所以，我們爲要在我們底認識之內，置下秩序，我們不得不把事物分屬於相異的部類。

五 由如此一種根源出發遊諸概念，只是不完全的。而且的確，當我們使用它們遊時候，如果不小心，那就有危險。‘哲學家們’，對於這個問題，就是這樣陷入於結果嚴重遊錯誤：他們曾經把一切抽象實在化，或把它們當作離事物之存在而獨立遊真實的存在看待（註四二）。我想這就是曾經產生如此不合理的意見遊東西。

---

（註四二） 在十二世紀之初，亞里士多德派形成兩個分派。即名目論派（Nominaux）與實在論派（Realites）。實在論派主張煩瑣學派所稱爲普遍的本性（Nature universelle），關係（relations），形式（formalites）以及其它遊一般的概念都是與事物有別遊實在。而名目論派則反之而以爲它們只是些名稱，即用以說明理解之相異方式遊名稱。他們立足在‘自然不做任何枉然的事’（la nature ne fait rien en vaine）這個原則之上。這就是以一充分羸劣的理由擁護一個甚好的命題。因這即承認這些實在是不可能的，而且爲要使它們存在，只須替它們找出某種有用性來就得了。可是，這個原則被稱爲‘名目論者底剃刀’（Rasoir des Nominaux）。在這兩個分派之間遊爭論是如此地厲害至於在德國也起來連戰，在法國路易十一不得不禁止讀名目論者底書籍。

六 一切最初的觀念，都會是特別的；這乃是光、色、等等之某些感覺，或心底某些作用。這一切觀念歸給一個真實的實在，既然它們特別只是我們相異地使變動着身體。因為如果我們不把它當作是屬於我們的、屬於我們底身體的、或者是以如此如彼的方式、即是說感覺、觀看、等等而屬於我們底身體，我們就會不能在自己身上理解出甚麼。這樣就是在其本源之內過我們底一切觀念。

我們底精神是太爲有限了，不能同時思索到能夠屬於它過一切的變化，它是不得不區分它們，以便換一換去取得它們。作爲這個區別作用之基礎的，就是這些變化變換而繼續相承於其存在之內，這存在在它似乎是常常都一樣的某種資源。

的確的，這些變化，如此由作爲它們底對象過存在而被區分過變化，再也沒有任何實在。然而精神不能在無上面行思維；因爲這會是特別地無所思索。然則，這些變化，以一抽象的方式去看來，或由其所屬的、且只有它們被包含於其內才得與之相合過、存在分離起來看、過諸改變，它們是會變成精神之對象嗎？這就是它繼續把它們看成存在。每逢精神把它們當作是屬於它過東西看待，習於以自己的、在當時它們是與之無區分過存在之實在去覺知它們，它便如其所能，



甚至在由實在分別它們過時間之內，也保存這同樣的實在。它在自相矛盾；一方面，他密察這些變化沒有對於它底存在過任何關係，它們不過是無；它方面，因為無是不能把握的，就把它們看成某種東西，且繼續分給它們以此同一的實在，即它由之而首先知覺它們過實在，儘管這實在是再也不能與它們相合的。一句說完，這些抽象作用，當它們只是些特殊觀念時，是與存在之觀念相連結的而這種聯繫是存在的。

不管這種矛盾是如何地壞，但它是必然的。因為，如果精神是太有限不能同時包容其存在與其變化，那就很應該把它們分別起來，構成抽象的觀念，雖則因此而改變喪失其所有過一切實在性，仍舊應該給它們以如此的假設，因為除此以外，它就會永不能把它們構成思索底對象。

使不少的哲學家不曾懷疑抽象觀念之實在性乃是想像之作品過原因，就是這個必然性。他們曾看出我們是絕對地被強制若把這些觀念當作其實事物看待，他們就守着這一點；而他們既未曾追過到使我們在這種虛偽的外表之下去瞧見它們過原因，遂結論說它們在事實上是些存在。

於是把這一切抽象都實體化了，但隨那抽象即其部分的觀念之事物表現或多或少的實在性而有多少之分。變化底觀念，參與於存在之程度，比之實體底程度為少；而有限

的實體底觀念則較無限的存在之觀念為更少（註四三）。

七 如此實在化了過觀念，曾經是屬於一種玄妙的豐富性。‘秘密的性質’（*qualités occultes*）、‘實體的形態’（*formes substantielles*）、‘意趣的種類’（*espèces intentionnelles*）、之倥倥的發見，我們都應歸功於這些觀念，或者只拿近代所通用者來說，那些完全同樣作為把自己放於每一實體之內以決定這實體成為它在當時是甚麼過存在之性別（*genres*）、種屬（*espèces*）、本質（*essences*）、以及差別（*différences*），我們也應歸功於它們。當哲學家使用「存在」、「實體」、「本質」、「性別」、「種屬」、這些字的時候，不應當想像他們只解作由於感覺和反省而在我們心中所產生過單純的觀念之集合；他們想透入得更遠而且在它們每個之內看見特別的實在。如果即是我更詳細地分析，而且檢查物體、動物、人、金屬、黃金、銀、等等實體底名稱，則在哲學家底眼目下，把那對其餘的人們是被遮掩着過存在完全曝露出來了。

他們把這些字當作某種實在之符號看待為一個證據，就是儘管一個實體已是有了某種變異，他們曾不許問這實體是否還屬於變化以前它所繫屬過種類：如果他們把實體底概念與它們底種類底概念，放在單純觀念之相異的集合

（註四二） 笛卡兒自己就作如此的推想。Meditations.

以內，這個問題，就成了多餘的問題。當他們問冰與雪是不是水；一個怪胎是不是人；上帝、精靈、物體、甚麼真空，是不是實體，這是顯然的，問題並不在於這些東西是否與那在「水」、「人」、「實體」這些字下面集合起來過單純觀念相適合；問題會由自身去解決的。這是要知道這些東西是否包含着假定是「水」、「人」、「實體」這些字所表示過某些本質、某些實在性。

八 這個成見曾使一切哲學家想像當得由最接近和最特別近特別底差異去定義實體以解說其本性。但我們還是要等待他們拿出這種定義底例子來。這類定義由於他們用以認識本質過無能、他們不自懷疑過無能、而常是有缺陷的。因為他們首先想到他們使其實在化過抽象觀念，接着就把它們當作事物之本質底自身。

九 被實在化了過抽象概念之妄用，當哲學家們不以說明現存者底本性而滿足、而且想要說並不存在者過時候，更表示得很顯明。我們曾經看見他們談及純粹可能的被造物、當作是現存的被造物，並且使一切實在化，一直到它們所自出過虛無。人家曾經問道：在上帝創造之前，被造物在甚麼地方？回答是容易的；因為這就等問在它們存在之前，它們在那裏？對於這，我覺得只須回答它並不在那裏就夠

了。

可能的創造物底觀念，不過是被實在化了的抽象，即爲了只想及我們對於它們所認識過其它性質而中止事物之存在思索時所已形成過抽象。我們曾經想到物體之廣延、形態、運動與靜止，我們曾中止想及它們底存在。這就是我們如何給自己形成可能的物體底觀念；即給物體剝去一切實在性過觀念，因爲這觀念在虛無之內假定它們的；即以一個顯明的矛盾而給它們保存着實在性過觀念，因爲它給我們把它們當作有廣延、有形態、過某種東西而表現。

哲學家，不覺得這個矛盾，只由這個最後的地方去採用此種觀念。因此，他們便對於並不存在的東西，給以存在的東西底實在性。而且有若干哲學家，曾相信以一個顯然的方式解決了創造之最爲棘手的問題。

一〇 “我恐怕——洛克說——論及心靈官能過方式，對於多數人，有幾多能因便招致幾多混雜的觀念。這些能因，是判然地存在於我們身上、具有相異的機能與相異的權力的。這些能因好像有幾多各別存在那樣，指揮、服從而且執行各種事項，這便是曾經在關於靈魂之相異的權力過問題上面，產生多量底空洞的爭論、曖昧而且充滿着游移過講論過東西。”

這個畏懼是一個聰明的哲學家所應有的；因為如果判斷是屬於悟性或意志的，如果它們彼此是同等能動的或同等自由的，如果意志能有認識、或者如果這不過是一盲目時官能，如果最後它需要悟性、或者悟性指導它且決定它，那末爲甚麼人家會像爭論很主要問題呢？如果哲學家們，只想由悟性和意志去解釋那由其所產生或能夠產生過某些行爲過關係而被觀察過心靈，這是顯然的，判斷、活動、與自由，隨論及這些行爲時注意這些行爲之多寡而許是屬於悟性或不屬於悟性。關於意志亦是同樣的。在這種場合，只要由正確的分析決定由事物形成過概念，以解釋用語就夠了。但哲學家們既迫於不得不由抽象去說明心靈，他們便倍增其存在，而悟性與意志遂容受了一切抽象概念底命運。甚至就是如像笛卡兒派那般特意指示那兒並無由心靈而區分出來過存在過人們，都曾論爭過我方才所述過問題。他們曾經把這些反於他們底注意而爲他們所不及知道抽象的概念實在化。這是他們不知道分析底方法，不能認識那中間過缺陷，因之，不能以一切小心去使用。

—— 這類抽象作用，曾無限地把關於自由所曾論及過一切弄得曖昧不明。所謂自由，乃是一個問題，有不少的筆墨所表示的只是長於把它弄得更加曖昧。有些哲學家說·

悟性是接收觀念的一種官能，而意志則自身是盲目的官能，只由悟性給它帶來些觀念結果去決定自己。它不依賴悟性去知覺或不知覺真理底觀念與關係、或存在於它們之間之必然性。它並非自由的，同時亦非能動的；因為它並不在自身之上產生白與黑底觀念，它必然地看出一觀念不是它一觀念。意志活動，這是真的，但它自己是盲目的，服從悟性底「命令」(dictamen)，這即是說它是論理地為一必然原因給它所規定之東西去決定自己。所以，如果人是自由的，這也許是由於這些官能之這一個或另一個。因此，人就不是自由的。

為要駁斥這個推理之全部，只需指出這些哲學家由悟性與意志造成些只是存在於想像之內之幽靈就夠了。如果這些官能是像他們所表現之那樣，不消說自由是永遠不會有的。我不他們進入於他們自我之內，我回答他們，只要他們願意放棄這些抽象的實在而分析它們底意思，他們便會以一種不同的方式去觀察事物。比方說悟性既不是自由的、亦不是能動的，這絕不真實。我們對這曾經做過過分析，證明是其反對。但應承認這個困難之巨大，即或在天賦觀念底假設內，它並非不可解決的。

一二 我不知道，照我方才所說的，在最後是否能夠放棄這一切被實在化了之抽象作用：多數原因使我把握其反

對。應當記着我們曾經說過(註四四)實體底名稱，在我們精神之內占有對象在我們以外所占有過位置：它們在那兒之爲單純的觀念底聯絡和保持，正如對象之在外部爲性質之聯絡和保持是一樣的。這就是我們爲甚麼常常努力使它們與此對象相關，而使我們想像它們是解釋對象之實在性底本身。

第二點，我還指示出(註四五)我們不認識一切單純的、原型概念由是而形成過觀念。然照哲學家底意見，一事物之本質便是構成這事物之現實存在過東西，這就是在此種機會之內，我們所能有過本質觀念底一個結果：我們還給予它們以名稱。比方，正義(justice)底名稱，就表示公正(juste)底本質；智慧(sagesse)底名稱就表示智(sage)底本質，等等。這或許是曾使經院學派相信爲要有說明實體之本質過名稱只有追隨語言之相類性過諸理由之一。如此，他們就會造出具體性(corporéité)、動物性(animalité)以及人性(Humanité)，以表示物質、動物與人之本性。這些用語已爲他們所習熟，就很難使其確信它們是空無意義的。

第三點，使用語詞，只有兩種方法：在精神之內已經固

---

(註四四) 第四部分。

(註四五) 第三部分。

定它們應當表示過一切單純意義之後去使用它們，或者只是在已給它們假定事物之實在底自身之符號而後去使用它們。第一種方法，通常是使人感受困難的，因為用法並不常常都是充分被決定了的。人們是隨其所獲得過經驗而相異地觀察事物，要他們關於數目和關於許多名詞底觀念之性質互相一致，殊屬困難。此外，當遇着這種一致過時候，在其正確的範圍內，把握用語之意義也不是常常都容易的。對於這需得要時間、經驗與反省。但要在事物之內假設一種把語詞看成它底真實符號過實在，要把「人」、「動物」、等等名詞理解為決定和分別這些事物過一種本質，比較對那能夠屬之於它過一切單純的觀念加以注意，要方便得多。這種方法，同時滿足我們底浮燥性和好奇心。也許少於有人、甚至就是在那些最努力於打破成見過人，不感覺使實體底一切名詞與不知的實在發生關係這種傾向。這即是在容易避免錯誤過場合也同樣出現，因為我們知道實在化過觀念，並不是真真的存在。我想談談道德的存在，如像「光榮」、「戰爭」、「徽號」，對於這些我們給以「存在」這個名稱，只因為在最莊嚴的講演中，亦如在最習見的談話中，我們都是在這種觀念之下去想像它們的。

一三 這的確是我們錯誤之一最廣大的泉源之所在。



爲了把語詞和事物混同起來並結論說它們很好地解釋了事物之本性，這只要曾經假設語詞是與事物之實在相應的就夠了。這就是爲甚麼提出一個問題並追問甚麼是這個或那個物體遊人，便如洛克所指示的，以爲探問了比名詞爲多幾某種東西！而回答他說‘這就是鐵’遊人，也以爲使他多知道了一點事物。但，沒有不以這種 Jargon（自造土話或詛言），支持自己遊假定，儘管這假定能夠是如何的難解。對於各派底流行，就再也不必驚異了。

一四 這樣，不要實體化我們底抽象作用，也就很重要的了。爲要避免這種缺點，我只知道一個方法，這就是知道推闡我們一切抽象概念之根源與其生成。但這種方法已是爲哲學家所不知道的，他們曾努力拿定義來補救，却是枉然。他們對於這方面遊無知之原因，便是他們所有常常以爲應該由普遍的觀念開始遊成見。因爲，當禁止從特殊觀念開始遊時候，就沒有說明由那兒抽取其根源遊最抽象的觀念之可能：這便是一個例子。

在已定義了不可能爲自相矛盾遊東西、可能爲不自相矛盾遊東西、存在爲能夠生存遊東西、之後，便不會知道給予「存在」底其它定義，如果不是這生存就是可能性底補足；但我要問這個定義是否表達某種觀念，人家有無權利

在它上面加以如像曾經給予亞里士多德底某幾個定義的嘲笑。

如果可能 (possible) 即未含有矛盾的東西 (ce qui n'implique pas contradiction), 而可能性 (possibilité) 就是不包含矛盾 (la non-implication de contradiction)。生存就是不包含矛盾之補足 (le complément de la non-implication de contradiction)。這是甚麼話! 在更好地觀察觀念之自然秩序時, 我可以看出可能性底概念只是根據生存底概念而形成的。

我認爲人之採用這類定義, 只是因爲當認識被定義了的事物, 不能如此親切地去觀察。被某些光明所觸動過精神, 就把定義屬之於事物, 毫未看見它們是不可解的。這個例子, 使人看出努力適合於我底方法是何等地重要: 這即是說常常拿分析去代替哲學家底定義。我並且相信人還當小心一直到避免他們表現是最可羨的表詞之使用。妄用在這兒變得來如此地習見至於不管如何謹慎, 要想對於一般的讀者使其不至惡劣地把握一種思想, 都是很難的。洛克便是這樣一個例子。真的, 一般說來, 他在那上面只做了很正確的解釋; 但在不少的場所, 人家會要更容易地理解他, 如果他會以其體式面把它們整個地除去。此外, 我只是由翻譯去

判斷這個。

這些細節使人看出抽象觀念具有如何的影響。如果它們未被知道過缺點曾經大大地使整個形而上學陷於曖昧，在它們既被認識過今日，它就只有給我們以救藥。

## 第六部分

### 無根據地歸諸心靈適若干判斷或 一形而上學底命題之解決

---

-- 一直到這裏，我相信不曾把任何一個爲各個人不能在其自身上面覺知適作用歸諸心靈。但哲學家們，爲了說明眼見的現象，曾假設我們形成我們毫然無其意識適某些判斷。這個意見是如此一般地被人接受，至使洛克，比一切人都慎重地把它採用了。請看他怎樣地解說：

“關於知覺，我們還要攷察我們由感覺接受適觀念，在成人方面的，往往是爲我們所未覺察適判斷所改

變。當我們在眼前設置一任何單一色彩的圓球，例如金的、雪花石的、黑玉的，那末無疑的，由是而印入我們心中過觀念，便是一個陰影變化的平面圓形，帶着種種不同的明暗，投到我們底眼內。但因習慣之故，我們既已慣於認識一凸體對於我們往往形成何種假象，由物體可感覺的形象之差異在光底反射中發生何種變化，那末憑藉一種素常的習慣，判斷便把這些假象改變為它們底原因。所以，既從那實際是色彩或影響底複雜變化之物而集合成形象，判斷便使它充當原則底一個標識，並自己形成一個凸形底知覺和單一的色彩。這時我們由此接受過觀念，僅僅是一個色彩複雜的平面，恰如在繪畫上顯然可見者。為要說明此點起見，我在此插入一個問題，莫里柳克士 (Molineux) 先生所提出過問題。……「假設有一生而盲者，現已成年，藉觸覺之指導以區別同樣金的、大小亦略同的、一立方體和一球體。當他一摸索後，便要他說出孰是立體、孰是球體。又假設置此立體與球體於棹，使盲者視之。試問，他未觸着它們過時候，藉他底視覺，是否即能區別且說出孰為立體孰為球體？」對於這點，這個問題之精明足智的作者同時提出回答：“不能，因為他雖已獲得一立方體與球體

怎樣刺戟他底觸覺之經驗；然而他向才獲得如是的經驗，即凡如是如是刺戟他底觸覺也必如是如是刺戟他底視覺；或不平衡地壓迫着他底手過立方體之一突角將以其在立方體中之實現呈露於他底視覺。”對他給他提出逆問題之回答，我同意這位有思想的先生……而且我以為當盲者僅僅憑着它們時，最初一瞥，他必不確切地說出孰為立方體、孰為球體，即使他能藉觸覺無誤地指名它們，並且因被觸覺着的形象之差異雖然地區分它們。”（註四六）

二 這個推論之全部是假定描在眼中過一個球形之影像不過是一個平的、相異地發亮與着色之圓，這就是真實的。但它還可以假定在我覺得是錯誤的這樣的事，即假定在心內所造成過印象因而只給我們以這個圓底知覺；如果我看見這個凸形的球，這乃是由接觸底已經曾獲得這個形能底觀念，並且知道不管它在我們身上產生何種影響，我們終是反於這個影像而習於把它判斷成凸形：這乃是如此一種判斷、即為給自己使用洛克在不久之後所用過表詞，變更感覺底觀念且給我們不像這觀念自身那樣去把它表現出來過

（註四六）洛克，「人類悟性論」，第二卷，第九章；（中譯本，上

判斷。

三 在這些假定之中，洛克無證據地說心靈底感覺所表現的不外我們所知自行描畫於眼目中遊影像。在我，當我注視一個球，我並未看見一個平面圓以外遊東西：這乃是使我覺得完全自然使我相信遊經驗。尙有不少的理由放棄這個哲學家所曾支持遊判斷。首先，他假設我們認識凸形物體在我們身上產生遊何種影像，按照物體之可感覺的形態之差異而有甚麼變換來到光底反省之內：這類認識，儘管人們是以與哲學家相同遊方式觀看形態，却是大多數人所未有的。第一點，我們很可以把這些判斷與幻覺相連結，但我們永不會如洛克所想的那樣，使它們與幻覺相混同；不過我們是以一種方式在觀看而以另一方式去判斷。

我看見一種浮雕；我知道對這不懷疑它是繪在一個平的面表之上的；我已觸着它；但這種認識、返復的經驗與我所能作成遊一切判斷，並不阻止我不把這些形態看成是凸起的。爲甚麼這種外表要繼續着呢？一種判斷，即具有使我們與只由我們底感覺提供於觀念之內所存在遊事物完全兩樣地觀看事物這種性質遊判斷，豈不具有使我們看出它們是適合於這種觀念遊性質嗎？關於圓形物底表面、即我們自遠看來却於其下知道而且判斷是方形的這種圓形物底表

而，及以千百種相似的其它例子，亦可以作同樣的推論。

四 第三點，單單一個理由就足以推翻洛克這種見地，這即是使我們具有這類判斷底意識乃是不可能的。人家枉然地根據在心靈之內有不少的事物經過而為我們未取得認識者這種事件。由於我在它處所曾說過的（註四七），這是真的，自我們已經形成了判斷之後，是很能把它們忘却的；但當我們由此構成自己的反省之對象時，意識對此就會是如此地活動至於我們再不能引起對於它們過懷疑，

五 在追隨洛克底意見於其一切結果之內過時候，必得如他關於形態上而已經做過的那樣，在距離、地位、大小、廣闊、之上作推論。這樣，人家會說：“當我們注視一個廣大的原野時，這是的確的，這種景象印入於我們精神之內過觀念，表現一平形的表面，有各式各樣地陰影與顏色、以及觸動我們眼目過各種程度的光亮。但是，既然由習慣，我們是慣於區分那些位置相異、距離相異、大小和廣闊相異、過物體，通常在我們心中產生何種影像，並隨距離、地位、大小與廣闊之不同而有甚麼變換到達於光底反省之內，那末我們在給自己表現出來過東西底位置上，立即置定我們所見過影像之原因底自身、以及在習慣使我與之相熟過判斷上

（註四七） 第二部分：第一章。



題原因。如此對於幻覺把我們拿來與它相混同過一種判斷相連時，儘管在根柢上，我們底眼睛只給我們表現出一個被各式各樣地蔭蔽着的和渲染着的圖畫，但我們自己却形成相異的地位、距離、大小與廣闊底觀念。

洛克底推論之這個應用，正與一個原野底景象給予我們以地位、距離、大小與廣闊底諸觀念完全縮小在一球形之相異部分之知覺裏，是同樣的正確。然這個哲學家未曾採用這些結論。在其命題內要求着球與立方體差不多是同樣的大小。他充分使人理解視覺能夠不要任何判斷之助而給我們以大小之相異的觀念。然這是一種矛盾：因為人不能體會不髮形態如何會有大小底觀念。

六 其他的人，並不曾有承認這些結果過困難。彌祿特爾先生（M. de Voltaire），以大量的著作馳名，引證（註四八）而且稱讚柏克萊博士（Doctor Berkeley）底意見。柏克萊博士確發一個生而盲目過人，即是眼睛驟然接受光亮時，也不能判斷地位、距離、大小、形狀。

七 他說：由很遠的地方，從一個小孔，去看置在一個屋頂上過人；遙遠與光線之少，首先阻止我們去辨別那是不

---

（註四八） *Elements de la Philosophie de Newton*, ch.

是一個人：對象對我表現得很小，我以為至多是看見一尊兩隻脚的像；對象動搖，我便判斷這是一個人，自這時以後，這個人才給我顯出其平常的大小。

八 如果願意，我也承認以之屬於他過這個判斷結果。但這還去柏克萊博士之論題底證明甚遠。在這裏有自第一判斷到全相對過第二判斷過一種過渡。這要強求以最大的注意去固定對象，以便找出一個人底通常的身材。這種強烈的注意，的確在腦筋中與因而在眼目中產生某種變換：這就是使人看見一個約有五尺高過人。這裏是一特殊情況而它使人做出過判斷乃是不能否定有其意識的這樣一種判斷。如果像人所假定的那樣，我們常常構成相似的判斷。何以在其它一切的機會中又不與這同樣呢？

假設離我只有四步過人離開到八步，那由此描寫在我眼底過影像，就會減小一半。為甚麼我繼續看見他幾乎是一樣大小呢？人家會回答說：你首先望見他小了一半；但經驗在你腦筋中置放於人底觀念和六七尺高度底觀念間過聯繫，強迫你以突然的判斷去想像這樣高度底一個人而在實際上也就看見這樣的高度。這就是我所承認我不能由自己的特有的經驗去確證的一種東西。一種最初的知覺能夠消滅得如此地迅速而代替它過判斷能夠如此地突然至使當加

以全部注意時都不能指示出自一個到另一個過渡嗎？此外，假設這個人離開十六步、三十二步、六十四步，並且如此下去；他爲甚麼給我表現逐漸減小直到最後全不看見爲止呢？如果視覺之知覺是我曾依之而把人底觀念聯結於五尺到六尺之高度底觀念這種判斷底結果，這個人就得立即在我眼睛下面消失下去，或者在他離開我過某種距離，繼續地看見他是同樣的大小。儘管我們有同樣的經驗，何以他在我底眼前，比較在另一個人底眼前要減小得快些呢？最後，人家指示在距離底某點，這個判斷就開始喪失其力量，

九 我所攻擊遊人們，比較着視覺感官與聽覺感官，且由兩者得出結論。他們說耳爲聲音所觸動，人就聽見聲調，此外再也沒有了，目爲視覺所動，人便看見顏色，此外再也沒有了。有生第一次聽見炮聲遊人，可能判斷這炮到底是在一里或三十步的地方放的。能夠使他習於判斷這種聲音發出之所與他當中過距離的，只有經驗。關於由一對象發出過光線，也恰恰是同樣；光線全然不告訴我們以這個對象底所在。

一〇 聽覺不能由自身給我們以距離底觀念，而且即是在這裏連上經驗之助，它所提供給觀念仍舊是一切觀念之最不完全者。在某些機會中，情形有點與視覺相同。如果

我由一洞孔注視一件遠離的東西，不聽見使我與它相分隔過諸物，我便只很不完全地認識其距離。於是我便求助於屬諸經驗過知識，隨它之對我表現或多或少地在其通常的大小之下而判斷這件東西是或多或少地遠離。<sup>11</sup>這就是必需連結一個判斷於視覺底感官猶連結於聽覺感官那樣過一種情狀。但要好好注意人有其意識，後來與在前一樣。我們只能以一種不完善的方式認識距離。

我打開窗子，聽見在大路底彼端過一個人。在我尚未形成任何判斷之前。我看見他是離我甚遠，這是真實的，由他出發而最準切地告訴我以他離我有多少遠的並不是光線，而是自存在於二者之間過對象出發過光線。自然，這些東西底視覺，對於我與此人相去過距離，給我們以某種觀念；每逢我望見它們時，即不想有此觀念，還不可能的。

—— 人家會問我說，你在欺騙我。你底心靈由距離、大小、地位、所得過突然的幾乎是一致的判斷，使你想到了要以你觀看過方式而觀看，只消睜開眼睛就夠了。其實不然，還需要別的感官底幫助。如果你只有視覺感官，你就會沒有認識廣延底方法。

一二 然則你望見甚麼？一個數學的點嗎？自然不是。我的確看見光與顏色。但光與顏色，豈不是必然地描畫相異

的距離、相異的大小、相異的地位嗎？我注視於我底前面、上面、下面、左邊、右邊：我看見向一切方向散布遊光，與的確不是集中於一點遊多數顏色；我對這不再有所求了。這兒，我獨立於一切判斷、不需要其它感官之助、找着廣闊與其一切容積之觀念。

我假設一種憤怒的眼目：人家許可我做這種表現得完全奇怪的假設；在柏克萊博士底意見內，這種眼目會看一種有色的光；但它對於廣闊、大小、距離、形象，都看不見。它因此習於判斷整個自然不過是一數學的點。如果它是與人體相連結，當他底心靈許久以來就感染了構成這種判斷之習慣，人自然就會相信這個心靈所有的不過是使用其方才獲得遊感官，以形成大小、距離、地位與形象底觀念。全然沒有：習慣的、突然的與一致的、它在隨時所構成遊、判斷，會要改變這些新的感覺底觀念；這樣它接觸許多物體，而且確證這些物體沒有廣延、沒有地位大小、也沒有形態。

一三 當上帝以視官底相異的感覺而使我們富饒起來遊時候，而要去發見他所遵守遊法則，這是或許是奇怪的。所謂這類感覺，不僅是比其它一切感覺更好地報知我們對於我們底需要以及我們底存在之保存遊事物之關係，而且以一鮮明的方式宣示宇宙底秩序、美和偉大。不管這種深求

是如何重要，我都把它委諸別人。在我，只需要睜開眼睛遊人承認他們瞧見光、顏色、廣延、大小、等等就夠了。我並不追遡到更遠的，因為我之開始具有明白的認識就在於此。

一四 且由我們來致驗對於一個生來眼睛的、而人家要給以視覺感官遊、人所會有遊事吧。

這個瞎子，當觸及物體時，思索他所感受遊相異的感覺，而形成廣延、大小、等等底觀念。他拿着一根棍子，他感覺這棍子底一切部分具有同等的決定作用，這就是他抽取一直線底觀念之所在。他觸着另一棍子其部分具有相異的決定作用，如此假若它們是繼續着的，它們便會達到相異的諸點；這就是他抽取一曲線底觀念之所在。由此他又轉到角、立方、球、以及一切種類底形象之觀念。如此這般就是他所具有關於廣延遊觀念。但不當相信在他睜開眼睛遊時候，他便已經享有光與色底這種可讚美的混合在自然之內所產生遊景象。這就是被封藏於他所感受遊新的感覺之內遊一種寶庫。只有反省能夠給他發見這個寶庫並給他以此寶庫之真實的享用。當我們自己把眼睛固定於一幅很複雜的畫圖之上而觀看其全體，我們尚未形成任何決定了的觀念。為要如其本然地去觀看它，我們不得不自一自二地觀察其諸部分。對於那初次睜開看見光遊眼睛，宇宙是怎樣的圖畫

啊！

我且移到這個人能夠思索觸動視覺的東西這種時候。的確，一切在他面前，並不像一點。他於是瞧見一個有長、有寬、有厚過廣延。如他分析這個廣延，他便會形成面、線、點以及一切種種的形象之觀念；這會與他曾由觸覺而獲得的觀念相似；因為廣延不管是以甚麼方法而達到我們底評識，它總不能以相異的兩方式而被表現。如我看見或觸着一個圓或一規尺，一個底觀念永只能提供一曲線，而另一個底觀念只能提供一直線。這個生就的瞎子因此便會一見而判別球和立方。既然他在那兒認識他曾由觸覺而形成過同一的觀念。

但在給他如次之困難時，就可以強着他擱延其判斷。人家會對他說：這個物體一見給你表現是一球形，而另一物體則給你表現為一立方體；但站在甚麼根據之上你確保第一個是與那曾在觸及時給你以球形之觀念的相同過東西，而第二個又是與那曾經給你以立體觀念的相同過東西呢？誰曾對你說過，這些物體在觸覺上必得具有它們對於視覺所具有過相同的形態呢？你如何知道在你眼目下表現為一球形過東西，當你拿手去摸時不會是一個立方體呢？甚至誰能回答你說這有些與你在觸覺上承認為一立方體和一球形過

物體相似呢？證據會使人感覺困難，能夠在這兒提供一種回答的我只看見經驗：但這既不是洛克底議論，亦不是柏克萊博士底議論。

一五 我承認尚給我留下一種並非細小的困難須待解決。這乃是在一切之點，表現是與我方才所證明並見解相反過一種經驗。這就是如福祿特爾先生引證出來過那樣的經驗。用別的字詞表現它，它或許會要失敗的。

“在一七二九年，一個有名的外科醫生，舍斯爾登先生(On. Cheselden)，他把手術底靈巧連結於精神底最大的聰明。他曾經想像把人所稱為白內障(Cataractes)過東西給他降低下來。這白內障是他疑心差不多是在降生之時便形成於其眼目之內的。他主張用手術。瞎子難於同意。他不很知道視感能夠大大增加他底快樂。他沒有人家給他啓發過寫和讀底熱望，毫沒有觀看底欲求……儘管這樣，手術終於施行而且成功了。這個大約十四歲的青年，第一次看見光亮。他底經驗確證洛克與柏克萊曾如此很好地預見過事。他很久都不能判別大小、距離、地位、形狀。一指頭大的東西，擱在他底眼前，給他遮住一座房子，就給他顯現得像房子一般巨大。凡他所看見過一切，首先使他覺得似乎是在他底



眼睛上面，而接觸眼睛如像被接觸的東西觸着皮膚是一樣的。他不能分別那藉助於手而已判斷其為圓形與其已判斷為角形之東西，亦不能用他底眼睛分別他底手曾感覺了的是在上或在下，事實上到底是在上或在下。他是如此地不能認識大小，至於在已經終於由視覺而知道他底房屋比較他底寢室為大，但他不能理解視覺如何能夠給予這種觀念。他之能夠知覺圖畫表示堅固的物體，這只是在兩個月底經驗之後。當其在他身上一個新的感官這個長久的摸索之後，他曾經感覺畫在圖畫中的是些物體而非平面，他用手去摸且驚奇並不能用手找着他開始瞧見其表現之固體物。他追問甚麼是觸覺底感官、視覺底感官、之欺騙者。”(註四九)

十六 關於光亮出現，在眼目中所經過之東西上面某些反省，能夠解釋這個經驗。

儘管我們是離眼目之機械作用底說明尚遠，但我們知道白膜是或多或少地凸形。隨外物反射着光亮之或多或少的比例而眸子收縮或放大以便少使光線通過、或多多接收光線。人家疑惑：水質液體相續地採取相異的形態。這是一定的，水晶體前進或後退，以便光線恰恰來聯合於網膜

(註五〇)之上；網膜底細微的神經纖維被動搖而顫動於一可驚的變化之內：這種顫動傳達於具有其它更為精微的部分而其彈機當更為可讚美過腦子之內。最後，用以轉動眼睛使向所欲固定對對象的筋絡，還要壓迫眼球之全部，並以此壓力作用或多或少地改變其形態。

不僅是眼目與其一切部分，以一種不能想像的迅速，適應於這一切的運動、這一切的形態、以及我們所不知道過千百變化，而且還得要這一切變革遂行於一完善的調和之內，以便全都相協去產生同一的結果。如果，比方白膜與眼目之其它部分底地位和形式比較起來是太過或不及地凸起，則一切外物都會給我們表現得混雜、顛倒，而我們便不能分辨我們底手所感覺在上方或在下方的到底事實上是不是在上方或在下方。這在使用一個形式與眼目底形式不合過眼目時，便可以自己確信此事。

如果，為要服從光底作用，眼目不住地以一如此巨大的變化與一如此巨大的活動性而變化着，這只有是一個長久的實習曾經使其彈機變得來更加輕柔、更加容易之後，才能

---

(註五〇) 或者定 choroid (虹絡膜) 之上：因為不知道光底印身傳達於心臟，到底是由於網膜之神經纖維或由虹絡膜底神經纖維。

這樣。這並不是人家給他放低白內障的青年所能有過情形。他底眼睛，自十四年來，被增去而且被滋養，並未使用反抗外物之作用。白膜與其它諸部分底地位比較起來，是過或不及地凸起。水晶體已變成像是不動的，常常聯合光線於網膜之側邊或外邊；或者即使它變更地位，這也絕不是爲了把自己置在應有的地方。爲要使那爲時間弄來如此麻木的彈機一起活動，少不了要多少天數底練習。這就是爲甚麼這個青年人要摸索至兩月之久。如果他當得把某種事物歸諸觸覺底幫助，這乃是他爲了在對象之內去看看在用手摸撫它們時由此形成過觀念而作出過努力，給他以多多練習視覺感官過機會。假定他已經停止使用他底手，則每逢他睜開眼睛看見光亮時，他並不疑惑已經由視覺獲得同樣的觀念，儘管在實際上是很緩慢的。

凡在人家給他放低白內障時而觀察過這個生來的瞎子過人們，就可以希望確證一種他們曾爲之而預斷過意見。當他們知道他是以一如此不完善的方式去接受外物，他們不會懷疑對於這可以拿出與洛克及柏克萊博士所曾想像的而外過其它理由。說眼睛，沒有其它感官之助，也許不是特宜於給我們提供廣延、形態、地位、等等底觀念，這或許就是對於他們過不可撤消的定論。

提供這個見地過自然，對不少的讀者表現為非常過東西，這就一方面是我們所有說明一切過熱望，而在它方面，則是光學規則之不充分。儘管是測量了光之對眼底圓度所形成之角，但未找着它們是否與我們看物過方式成比例。不過，我並未相信那是以使你求助於誰也沒有其意識過判斷。我曾想到：在我準備論列我們知識之材料過著作裏面，我應給自己建立這樣的法則即不是確實的，而各個不能以稍微一點反省便可在自身之上知覺到的東西，決不加以設定。



第二編

語言和方法



## 第一 部 分

### 語言之起源及其進步

---

亞當(Adam)與夏娃(Eve)不把他們底心靈底作用之訓練歸諸經驗，並且在從上帝之手出來時，他們以一非常的助力，就能夠思維與自相傳達其思想。但我假想在大洪水之後若干時間，兩個各屬一性靈孩子，在他們認識任何符號之使用以前，曾經被迷失於沙漠之內。我由於我所引據遊事實，許可這樣着想。並且誰個知道不會有某種民族其起源也只屬於同樣事變呢？我希望許可我對這作此假設；問題（註五一）是在於知道這個正在生產中遊民族，如何造成一種



語言。

(註五一) “如果真是由作為最可貴的引導事物之本性(瓦爾布登先生 M. Warburton, 在 *Essai sur les Hieroglyphes* 內; 四八頁上說) 並帶天啓而獨立地作判斷; 就可以辨到承襲阿多德·得·西西瓦(Diodore de Sicile) 與威特魯夫(Vitruve) 處見地。即是說: 原始的人; 有一個時期; 以嚮往底方式生活於洞窟與森林之內; 只能響出混雜而不決定的聲音。一直到他們結合起來互相協助時; 他們才一步一步地由於符號或他們之間所承襲了遊任意之標識而達到形成它們底分別; 這樣說話的人才能說明其有對他人傳達之需要起觀念。這就是產生相契的語言之所以然。因為一切人都認識語言不是天賦的。

“語言底這種起源是如此地自然; 至於教會神父尼斯(Grégoire de Nyssé) 與里沙爾·西孟(Richard Simon); 阿拉多爾(Oratoire) 是牧師; 他們彼此都努力去證實它。但他們也許會顧更好地被報知。因為再也沒有更顯明的; 由於聖書; 語言曾有不同的起源。它教訓我們上帝對最初第一個人傳達宗教; 這就是不許懷疑說他不曾在同時教以語言。”(實際上; 宗教底知識假定很多的觀念與心能底作用之巨大的訓練。這是只有由於符號之助而始能有遊事; 我在本書之第一編內已經證明過。) ……儘管上帝曾教最初的人以語言——瓦爾布登先生更後一點又添說道——但如假定這種語言是會擴人到當時人底現實需要之外; 而他沒有具備由自己去改善它和使它豐富起來遊性能; 這就不合理了。因此; 最初的語言必將

## 第一章

## 從根源上攷察遊行動的和發音的語言

一 只要方才所談到遊孩子曾分離地生活，他們底心靈作用底練習之被限定，是在於知覺與意識底、當人被喚醒時並不中止遊練習；在於注意底訓練，這注意是每逢某些知覺以一更特殊的方式去感動他們時所產生的；在於追憶底訓練，當曾觸動他們遊環境，在它們所形成遊聯繫被破壞以前而表現於他們遊時候；並在於很狹隘的想像作用之訓練。一需要底知覺，例如與那曾用以滿足它遊東西底知覺相連結。但這類聯繫、由偶然所形成而不是反省所保持遊聯繫，並不長久存在。一天，飢餓底感覺，使這些孩子記念滿結果子遊爲他們前夜所曾看見遊樹木。次日，這樹子就被忘却

---

是無結果的和有限的。”所有這一切，在我覺得是很恰當的。如我假定兩個孩子在一直想像到語言之最初的特徵之必需當中，還是因爲我曾相信對於一個哲學家說一事物是由非常的方法造成的，是不均事的。但說明它如何能夠由自然的方法而被造成，却是它底義務。

了，而同一感覺又使他們記起另一東西。這樣的想像之訓練絲毫不是他們可以支配的；那不過是他們所處環境之結果（註五二）。

二 當他們一起生活，他們對於這些最初的作用具有更多的練習機會，因為他們相互的交通便使他們給每個憤怒之呼聲連結上這些呼聲即其自然符號的知覺。他們通常是給它們伴以某種運動、某種手勢或某種行動，其表詞是更為顯著的。例如，因缺乏需要使其對他成為必需的一個東西而感受痛苦過這一個，不能自制地放出叫聲來；他為要得到它而作許多的努力，他搖動自己的臂子與其身體底一切部分。則另一個，為這種景象所感動，瞪眼看着同一對象；並在其心靈之內，感覺通過他尚不能明瞭其故的 emotion，他看見這個可憐人感受痛苦而痛苦。自此刻起，他感覺去安慰他過興味，只要是他底力量所能做到的，他便服從這種印象。這兩個人就是這樣由於唯一本能而自相請求並自相給予以援助。我說由於唯一的本能，是因為尚無反作用參與之故。這一個不說：“應當使我以如此方式活動，以便使他認識甚麼”

（註五二）我在這兒所談關於這些孩子底心靈作用的，根據本書第一編所已證明者，是不能有經驗的。第二部分，一，二，三，四，五章及第四章。

是我所必需的並使他來援助我。”而另一個亦不說：“我在他底運動上看出他想要如此的東西，我就給他以享受；”但兩個一體都是以最壓迫他們所需要之故而活動。

三 然而同樣的環境，不能常常重複，他們便不能習於把那以一如此顯然的方式而被說明過知覺連結於情慾之聲與身體之相異的動作。他們越是與這些符號相熟，則越能隨意地記起它們。他們底記憶也就開始有了某種練習；他們能夠自己處理他們底想像，他不知不覺地達到以反省作用去做他曾經只由本能做過的事（註五三）。首先，兩個以這些符號，造成一種認識他人當時所感受過感覺；接着，他們便使用這些符號以自相傳達他們所感受過感覺。比方，這一個看見自己曾受驚駭過場所，便學出作為驚駭之符號過叫聲與運動以報告那一個不要去冒他曾經冒過過危險。

四 這些符號之使用，逐漸擴張心靈作用底練習；而這些作用自己方面，以有了更多的練習，又轉而改善符號而使符號之使用變成更加熟習。我們底經驗證明這兩件事是互相幫助的。在找着代數符號之前，心靈作用有了充分足引導出這種發明過練習。不過它們有充分的練習足以供數學途

---

（註五三）這就能回答本書第一編第二部分第五章我自己所

提出過困難了。

到我們所見過完善程度，這只是在這些符號之使用以後過事。

五 由於這種詳情，可見情慾底呼聲如何自然地引起行動底語言而促成心靈作用之發達。這種語言，在其開端之時，因與這對夫婦底微薄的聰明相稱，的確只是成立於歪歪倒倒的動作與猛烈的搖幌。

六 然而，這些人既已獲得把某種觀念連結於任意的符號之習慣，自然的叫聲就給他們做了造出新的語言底模式。他們發出新的聲音，並重複多次，伴以某種指示出他們所欲指示過對象之手勢，他們遂習於給事物以名稱。但這種語言之最初進步，是很緩慢的。說話底器官是如此地不柔和，至於它所能容易發音的只是十分單純的少數聲音。為要發出其它的音而有過障礙，甚且防止懷疑到聲音是特宜於超出已經想像出來過少數數字之外而自行變化的。

七 這對夫婦，有了一個孩子，由他只能艱難地使人認識過需要所迫而動搖其全部身體。他底很柔軟的舌，以一非常的方式而捲曲，說出一個全新的字。繼續着的需要，還產生同樣的結果；而這孩子照第一次搖動他底舌，並發出同樣的聲音。驚奇的父母於是猜出他所想過東西，在給他以這東西時，試行重複同樣的字。他們所有說出這字過困難，使人

不出能夠發明它的，這並不是由於他們自己。

這新的語言，以一同樣的方法，並不使自己大大地豐富起來。發聲器官，缺乏練習，在孩子裏面，很快地喪失其柔和性。他底雙親教訓他由於行動使人認識其思想。這乃是一種解釋底方法，其顯著的影像，比之發出的聲音更易把握得多。某種新字底認識，只能期待於偶然。爲要由如此遲慢的路徑，大大地增字底數目，不消說是要經多數世代的。行動底語言，過去如此地自然，乃是需要制服過一大障礙。爲了還未望見其長處而使人如此明白地感覺其困難過另一語言，能夠把它放棄嗎？

八 隨着發音底語言之更加豐富，它便更宜於從早練習發音底器官、並給它保存着最初的柔和性。它於是表現得與行動底語言是同樣地方便。人同等地使用它們兩個，最後，發音底語言遂變得來如他人所預期的那樣容易。

九 因此，有一個時候，對話是由雜着字與行動而進行的。“習用與習慣(註五四)，正如在生活之大部分別的事物內所到來的，接着就把歸功於必需過東西變成裝飾品。但實踐，在必需已經停止之後，還很久地存在着，這特別是在東方人裏面。東方人底性格自然地與這種保守形式相適合，而這

(註五四) Essai sur les Hiéroglyphes, § 8, et 9.

種保守由於運動而如此很好地實施其活動性，且以顯著的影像之永久的表現作用而如此強烈地滿足其活動性。”

“聖書給我們提供這種保守作用之無數的例子。這就是其中幾個；當假的先知搖動其鐵角以表示彼里亞人底潰敗(註五五)；當耶勒米(Jérémie)以上帝底命令而把他底麻帶子藏在幼發拉底附近一個石洞內過時候(註五六)；當他帶着百姓打破一只土盆過時候(註五七)；當他把鎖鍊與桎梏帶在額上過時候(註五八)；當他把一卷書丟在幼發拉底河內過時候(註五九)；當愛熱希爾(Ezechiel)以上帝之命把耶露撒冷之圖畫在一匹磚上過時候(註六〇)；當他在天秤上稱他頭上過頭髮與鬚毛過時候(註六一)；當他由他底屋子搬去家具過時候(註六二)；當他把兩根棍子連結起來當作猶太

(註五五) 3 Reg. ch. XXII, verset II.

(註五六) Jerem., ch. XIII.

(註五七) ch. XIX.

(註五八) ch. XXVII.

(註五九) ch. LI.

(註六〇) Ezech., ch. IV.

(註六一) Ezech., ch. V.

(註六二) ch. XII.

(Jada)和伊斯拉伊(Israil)遊時候(註六三)。由於這些行動，先知們把上帝底意志教訓給百姓，而且在符號上保存着。”

某些人，爲了不會知道行動底語言在猶太人中乃是一種尋常而熟習遊保存方法，敢於把這些先知底行動當作是不合理的奧迷信。瓦爾布登先生很好地打破這種誣蔑(註六四)。“一個行動底不合理——他說——乃成立於這行動是奇怪的並不表示甚麼之上。然而習用和習慣是使先知底行爲變成賢明的和合理的。至於一個行動之過信，則是由這種精神底狡智所指示出來的。這種精神底狡智，使一個人由做那毫不是習尚底事而使用一種異常的語言這樣找尋快樂。但如此一種過信不能是屬於先知的，當顯明的，他們底行動是普通的行動、而他們底講話是適合於他們本土底土話時。

“我們遇着由行動來說明遊講話底例子，尚不只是在『聖史』(l' Histoire Sainte)之內。世俗的古代史中，也充滿着這種例子……最初的神託就是以此方式表現的，如我們由一句赫拉克里特(Héraclite)底古話所知道的。在得爾菲斯布其神託遊王，不說話亦不含默，但用符號表達自己。

(註六三) ch. XXXVII.

(註六四) Essai sur les Hiéroglyphes, § 9.



用符號代替言詞，乃是古時一種使人理解的方法，這是一種的確的證據（註六五）。

這種語言似乎特別是為教訓人民以最使他們感覺興趣的事物，如像警察與宗教等而被保留着的。這是因為它以更多的生動性作用於想像之上而造成更能經久的印象。它底表詞同樣具備某種有力的和重大的東西，是那仍是無用的語言，不能與之接近的。古人以舞蹈（danse）底名稱稱呼這種語言；這就是為甚麼說大衛（David）在聖書櫃（arche）之前跳舞。

一一 人們在改善其趣味時，給予這種跳舞以更多的變化性、更多的優雅與更多的表現作用。不僅是手臂底運動和身體底態度之規則，而且要描畫出腳所應當形成邁步法。由此，跳舞天然分成兩種技術，附屬於它邁兩種技術：一種是許可我用一適合於古代底語言之表詞的，這就是「手勢舞」（danse des gestes）；它是為了幫助傳達人們底意思而被保留的。另一種主要地是「步法舞」（danse des pas）；用以證明心靈底某種境地，特別是快活。人家在歡樂底機會中使用它，而其主要目的是快樂。

「步法舞」因此是由手勢舞產生出來的：它還保存着手

（註六五） *Essai sur les Hieroglyphes* § 10

勢舞底性格。在意大利人中，因為他們具有最活潑和最變化的手勢作用（*gesticulation*），步法舞便是默劇。在我們，則反之，手勢作用是最笨重和最單純的。如果這便是一優點之所在，在我覺得這就是這種舞蹈底語言之不很豐富與不很擴張底原因。例如一個舞蹈者，他除對其運動給以優雅、對其舉止給以高貴性而外沒有其它目的，當其與他人合演，他人也能有當其獨舞時那樣的成功嗎？豈不會恐怕他底跳舞，因力求單純之故，在表現中會是如此地有限以至對於一種模擬的跳舞之語言給它提供不充分的符號嗎？如果是的，則越是使這個技術單純化，則越是限制了它底表現作用。

一二 在跳舞之內，自最單純的至最不單純的，有相異的種類。只要它們說明某種東西，完全都是好的。它們是以表現之最變化和最擴張而為最完善的。描畫優雅和高貴的，便是好的；形成一種交談或對話的，使我覺得是較好的。而比較不完善的乃是只要求有力、有才、靈巧，因為對象在此是不十分動人的；但這並不是可以輕蔑的，因為它引起愉快的驚詫。法國人底缺點，便是力求使藝術單純化之故而限制它們。由此，他們有時不要較好的，而只保留那好的：音樂對這還給我們供給一個例子。

## 第 二 章

### 最初的語言之音律

一三 言詞，繼續着行動底語言，保存着它底性格。傳達我們意思過這種新的方法，只能是以第一種為模範而想像出來。所以，為要占着身體之劇烈運動底位置，聲音便以很顯著的音程而升高和降低。

這些語言，並不突然地繼續：它們是長久地混雜一起，言詞只是很晚才占了優勢的。每個可以由於自身而證明隨手勢之更為委婉曲折底比例，對於聲音變化其屈折乃是自然的，多數其它的理由確證了我底推測。

第一，當人開始發音時，器官底粗笨不容許他們以與我們所有的一樣微弱的曲折去發音。

第二，我們能夠指示出曲折是如此地必需，我們要懂得人家以同一聲調對我們所談過東西總有些費力。對於我們只要聲音輕輕變化一下就夠了，這是因為我們底精神是由我們曾經獲得過觀念之巨大數目與由於我們所有把它們連結於聲音過習慣而受過充分訓練之故。這就是具有言詞之

---

## 第二編 第一部分

---

最初習用過人們所缺少過東西。他們底精神是在其整個的粗劣之中：今日最尋常的概念，對於他們都是新的。如果不是他們以十分判然的程度指揮他們底聲音，他們便不能自相理解。我們自己，證明人家向我們說過語言越是為我們所不熟習，越發要不得不注意於每一個單音，並以一明白的方式去判別它們。

第三，在語言底起源內，人們遇着想像新字過太多的障礙，經過長久的時間，為說明心靈底感覺，只有自然的符號、即給以制定底符號之性質過符號。自然的叫聲，必然地引進強烈的曲折底習尚，因為相異的感覺有同樣的、而在相異的調子上變化過、聲音作為符號。例如「哈」(Ah)，隨其發音底方式而說明讚歎、痛苦、快樂、憂愁、愉快、恐懼、敗興以及幾乎心靈之一切情感。

最後，我還可以說動物之最初名詞，的確是效仿牠們底叫聲：這個指示同等地適合於被給予於風、河流、以及一切發出某種聲音東西之名詞。這是顯明的，這個仿效是以聲音用很分明的音程而繼續為其前提。

一四 人能夠不適宜地以這種發音底方式給予歌底名稱，既然習尚把它給予於具有很多音節過一切發音。但我避免這樣做，因為我也許會有機會在為其所特有過意義之中

去使用這個字。對於一種歌，音調在那兒是以很判然的程度而相繼的，便不充分。而且應得它們是充分維持到足以使人聽出它們底諧和，而音程須是可以鑑定的。要這個性格，通常地是聲調由此而在語言之產生時變化着遊聲音之性格，乃是不可能的，而且它不能離得太遠去與它們相合。以兩音相繼的某種些微的比率，爲要找着如和音所要求過音程，只消對於兩者之一降低或升高就行了。在語言之起源內，發音底方式，因之容許聲音底曲折達到如此地分明，至於一個音樂家只給它做出輕微的改變就能夠把它記錄出來；這樣我就可以說它是分屬於歌唱的。

一五 這種音律，對於最初的人們，是如此地自然，至於有這樣的人、即在他覺得以相異的音調而發音過同樣的字去解釋相異的觀念，比較隨觀念數目之比率而增加字底數目還要來得容易些。這類語言還保存於中國人裏面。他們只有三百二十八個「單音字」(monosyllables)，他們拿來在五音之上起變化，這就正等一千六百四十個符號。人家曾經指示出我們底語言並不是最豐富的。無疑的，生而帶着最富饒的想像過其它民族，寧可高興發明新的字。音律在他們裏面逐漸由歌唱遠離，隨着那會使音律與歌唱相近的理由中止其存在。但在變成像今日這樣單純之前，它經過了長久

的時間。這就是那由使其產生過需要已經中止之後，被建立的習尚之尚還存在過命運。如果我說希臘人與羅馬人底音律尚還半屬於歌唱，也許難於猜測我把這樣一種推論支持在甚麼之上。但理由對我表現得是單純而的確的：我就要在下章去闡明它們。

### 第三章

#### 希臘和拉丁的語言之音律 古人底對白之順便地論究

一六 這是一定不易的希臘人與羅馬人譜出他們底對白而且他們伴之以一種樂器(註六六)。這對白就是一種真實的歌。這種結果，對於那具有譜樂原理之某種智識者一切人，是很顯明的。他們不會不知道：1，只有能夠鑑定一個音，

---

(註六六) 我對這不給以證據：人們在 *Refluxions Critiques sur la Poésie et sur la Peinture* 之第三卷內，曾找着它的。對於我所引證過事實之大部分底證據，我亦同樣地委諸這同一的著作。委·波斯 (Du Bos) 住持，此書底著者，就是一個很好的担保。欲底哲學是被承認了的。

才能夠譜一個音；2，在諧樂上，除了由於應聲的物體之應聲而外沒有甚麼是可以鑑定的；3，最後，這種應聲，除了那些進入於唱歌之內的面外，並不給予其它的音，亦不給其它的音程。

這還是一定不易的，這種可歌的對白，對於古人沒有甚麼屬於不調協的。我們不知道他們永不會厭惡它是不甚自然的，如果這不是在特別的情形之內，好像當一個喜劇底做作對我們表現得過分的那樣。他們反之，以為歌之對於詩是很重要的。西塞諾（Cicaron）（註六七）說，最好的抒情詩人底作詩，為它不是由歌所維持時，只表現為一單純的散文。這豈不證明過去對於熟習的講話而為自然的發音，如此有力地半屬於歌，至於不能想像如像我們底對白那樣一種折中物嗎？

實際上，當我們講談時，我們唯一的目的，是以一最易感覺的方法說明我們底意思，而不使我們對自己判斷為自然的方法離得很遠。如果古人底發音曾經與我們底發音相似，他們也許是如我們這樣，以一單純的對白而得到滿足。但必得它是很相異的，因為他們只有由諧音底助力始能給它增加其表現作用。

（註六七） *Traité de l'Orateur.*

一七 此外知道在希臘文與在拉丁文，有這樣一些音節，即獨立於一字之意義或整個文句之意義，而決定在某些綴音上面降低音節而在其它綴音上面則提高音節。爲要知道這些音節永不會與講話底表詞相衝突，並沒有兩種方法。必得絕對與我一起假設，在古人底發音之內，說明思想過曲折是如此地變化與如此地顯明，至於它們不能由音節所要求過曲折而相衝突。

一八 此外，凡自處於希臘人與羅馬人底地位上過人們，毫不驚異他們底對白是一真實的歌唱。使我們判斷唱歌是不很自然的，這並不是因爲聲音在那兒相續，適合於譜樂所要求過比例。而是因爲最弱的曲折通常對我們表現在解釋我們底意思上，是充分的。許多民族，習於以標出的音程指導其聲音，會覺得我們底發音是單調而無靈魂的；然而一個歌，只有當得鑑定其聲調時才變化這些音程，才會增加關於他們過講話底表詞，並且才會給他們表現爲非常的。

一九 由於未能認識希臘與拉丁語言之發音底性質，要懂得古人寫在他們底劇幕(spectacles)上面過東西，往往是很費力的。這就是一個例子：

“如果悲劇能不要詩而成立——一位亞里士多德底詩(Poétique)之註釋者說註六八——它更加能不要音



樂而存在。甚至應當同樣承認我們不很知道音樂如何能夠被看做是構成悲劇之部分的；因為在世界上如有甚麼表現是異於或甚至反於一種悲劇的行動，這就是歌唱；不因此對於音樂的悲劇、可笑而又新穎的詩之發生者致其不滿，如果人對戲劇有些微的興趣、或者曾被未會有過過大音樂家所陶醉、所誘惑，那末人就不會有苦痛之感。因為歌劇，如我大胆地說來，乃是詩底怪狀，比較人家把它們當作正則的著作還更為難受。亞里士多德也許很迫着我們給自己指示音樂如何地曾被判斷是悲劇之所必需。他並不這樣，只是單純地說其全部力量是被認識了的：這就只是表示所有的人都信服這個必然性，並感覺歌唱在詩當中、即歌唱只占據其二劇曲中之遊戲休息過詩當中、所產生過優良的結果。我常常努力要求知道使又有才而又高雅如雅典人把音樂和跳舞結合於悲劇過原因。為要發見一個歌侶以一種行動表現觀者，在如此非常的事變上舞而且歌，這如何使他們覺得是自然的和確實的。對這做了很多探討之後，我會發覺在那上面他們曾經服從其本性的東西，而且設法要滿足他們底迷信。希臘人是世界上最迷信而

又最能跳舞和音樂的人，教育更加強着這種自然的傾向。

“我很懷疑這個推論——丟·波斯住持說——放過了雅典人底興趣，曾經假定他所說及遊音樂和跳舞，在古代作者中，好像是悲劇表現內絕對必需遊裝點，曾經是一種與我們所有者同樣遊跳舞和音樂。但如我們所已見着的一樣，這種音樂不過是一種單純的對白，而這種跳舞，如我們會要看見的那樣，只是一種研究過和確定了的手勢。”

這兩種解釋，使我覺得同樣是錯誤的。大西爾 (Dacier) 是以法國人底方式代表希臘人發音底方式，以我們底歌劇音樂代表他們底悲劇底音樂：所以他之驚異雅典人底興趣，完全是自然的。但他把這種責任歸之於亞里士多德，却是不對的。這個哲學家，既不能預見發音與音樂上必得到來遊變動，打算他為其後代所理解亦如為其同代的人所理解那樣。如果他使我們感覺曖昧不明，我們只好歸咎於自己是用我們底作品去判斷古代底作品這種習慣。

丟·波斯住持底錯誤有同一的根源。他不懂得古人能夠把類似於我們歌劇遊音樂，當作最自然的習尚而引用於他們底戲劇之內，而偏於說那並不是一種音樂，而只是一種

單純的譜韻的對白。

二〇 首先，在我似乎他由此強解古人不少的經過：這從他在要說明關於歌侶過事件時所有過艱難，尤其看得出來。其次，如這學者的住持曾經能夠認識譜樂之生成底原則，他也許已看出一個單純的譜韻的對白乃無證明之可能過東西。這只要引證其嘗試去證明它過方法就夠了。他說

“我曾經問過多數音樂家，發明可用以把在劇戲上所使用過對白寫成調子過符號，是否困難……這些音樂家會回答我說事情是可能的，甚至能夠利用我們音樂之音階把對白寫成調子，只要給調子以普通音調之半。例如在音樂上具有音節之半音的調子，而在對白裏面，就會只有音節四分之一底音。人們就這樣譜出那至少對我們底耳是顯明的、聲音之微微的升高。

“我們底詩，決不能像希臘與羅馬底律詩那樣，與它們具有同樣節奏。但人家亦曾對我說在對白之內，對於音符之值亦如對它們的音節而使用那些節奏的。人家在那兒對二分音符只給以四分音符底值，對於四分音符只給以一個八分音符底值，並依此比例去鑑定其它一切的音節。

“我很知道最初找不着人能夠流利地讀這種音樂，

能夠好好地歌唱這些調子，但有人家曾以這種音調教過六個月到十四歲的孩子，他居然學到手了。他們底器官貼服於做來不唱過調子之這種音調、這個發音，亦如它們貼服於我們普通的音樂之音調是一樣的。追隨訓練過訓練與習慣，關於聲音的，就是樂器之演奏者底弓和手之關於提琴過訓練。能夠相這種音調還是一樣困難嗎？問題只在於使聲音習於有方法地去做它在談話中天天做着過事。人在這裏有時說得快、有時說得慢。人使用一切種類的音調，或抬高聲音底調子或由一切可能的音程而有時把它降低，譜調的對白並不是寫成譜過發音底音調與運動而外過其它東西。的確，在這同一譜子之實施裏面所遇過困難，並不與同時讀那從未讀過過對白、這對白並使它在未曾研究的譜上與鋼琴相合這種困難相近。但是，訓練同樣教導婦女在同時去做這三種動作。

“至於把對白寫成調子過方法，或是我們已經指示過的、或是其它一種，要把它還原成某種規則和給這造成實踐上過方法，都不會像要把這樣一種舞曲底登場之步伐和姿容譜成調子所遇着過那樣困難。這種舞曲，是以八個人同舞的、主要地是步伐與它們在今日一樣

地變化與一樣地交錯。然而浮耶(Fouilleu)終於做到產生了這種技術，而他底譜便對跳舞者教以他們應當如何運動自己底臂子。”

二一 當談到不認識其原則遊一種藝術，這便是人們陷入其中遊錯誤與少不了要做遊空洞的推理之一很顯明的例子。人可以正當的名義，從頭至尾批判這段東西。我把它詳細引證出來，以便一個著作家，如丟·波斯住持這樣可尊敬的著作家底輕蔑，使我們懂得每逢根據不很恰切的觀念而發議論之時，在推斷之內就有使自己犯錯誤遊危險。

認識音底生成與音節以之而變成自然的技巧遊某種人，永不會假想到能夠以四分之一的調子去分割它們，而音階會馬上像在音樂上所用遊音階一樣的熟習。丟·波斯住持得到允許遊音樂家，可以是優良的經驗家，但似乎他們茫然不認識哈莫先生(M. Rameau)首先會提供其真實原則遊一種藝術之理論。

二二 在譜樂底生成內，這是證明了的：1，一種聲音，除了它是充分保持足以使人理解其譜樂而外，不能鑑定這聲音；2，如果聲音不是為一根本的低音所引導，則這聲音便不能調節多數相調的聲音，在它們當中造成有定的音程；3，有基礎的低音能以四分之一的調子而給予一個繼續作

用。所以在我們底對白之內，聲音，在大多數，是很少被保持的，且在那兒是以四分之一的音或甚至以最少的音程相繼下去的。要把它譜成調子，於是成了不能實踐的。

二三 這是真的，基本的連續，由第三度給予半短音，它乃是低於半長音之四分音。但因從不會由此以四分音產生一個音階，這只是在更換調子遊場合才會有遊事。此外，這種半短音並不是自然的。耳官頗難於鑑定它。在鋼琴之內一點也不能與半長音相區別。因構成它們彼此兩者乃是同一的體（註六九）。古人不消說是認識這兩個半音之差別的。這即是丟·波斯主持與其他的人相信他們會由四分音去分判其音階者之所以然。

二四 我們不能得出舞蹈術、或舞蹈登場之姿容與步法寫成體子之技術、遊任何歸納。浮耶只有些加以想像的符號，因為在跳舞內，一切步伐、一切運動，至少凡為他所能體出的，都是被確定了的。在我們底對白之內，大部分聲音是不能確定的：它們在舞曲內是舞蹈術不習於寫出遊某些表詞。

我在一個註裏面引出丟·波斯會經由古人當中抽出來

---

（註六九）請參看 *génération Harmonique*, ch. XIV,

art. 1; 聲音以甚麼技巧過渡到半短音。

用以支持其意見的幾段解釋。(註七〇)

(註七〇) 他把遊歸諸古人聽及其通常的，好像是單純的而具有一連續之音樂，發音之所在。但他應該注意他們過去只是以與他們底音樂比較而論及它，它並不是絕對單純的。實際上：當他們由其自身去觀察它時，曾在那兒指示出韻律的音節；這是我們底發音中所完全缺乏的。一個加斯哥尼(Gascogne, 法國舊省名——譯者)人，決不知道比他們底更為簡單地發音；當他把發音與音樂底歌相比較時，只看到一種連續的音；古人也是一樣情形。

西塞羅據克拉倫斯(Crasus)說，當他聽着拉利亞(Laelia)時，他以為是聽見普勞塔(Plaute)和洛威斯(Noevius)。因為它是平坦地發音而不感覺外國語言底音節。然而，丟·波斯說拉利亞並不在他底家內歌唱。這是真的；但在普勞塔與洛威斯底時候，羅丁人底發音已經參與歌唱，因為這些詩曲底對白已經是譜成調子的。拉利亞，似乎只有因為不用那習尚已經步驟過新音，才平坦地發音。

甘蒂瓦(Quintilien, 羅丁文底修辭教師，紀元一世紀人——譯者)說，凡演喜劇遊人，除非充分要使人不能認識外，在其發音中總不能離開其本性；但他們以技術之許可，高揚着發音之通常的方法。丟·波斯住持說人家判斷這就是所謂歌唱之所在。是的，在假定甘蒂瓦稱為自然的這種發音，是如此地帶着音節，以致它為了可以步驟而不受顯然的變動，它是充分與歌相接近的。但尤其當甘蒂瓦等這幫東西遊時候更為實在，因羅丁語之音節是十分增多了。

這就一眼看來覺得更是傾於丟·波斯住持底見解的事實。這

就是在律章，人們作成法律底宣告而以樂器與公布它們遊人相伴。然而猶其人歌唱他們底法律，這還是真實的嗎？我回答他們或許從不曾想到建立一如此的习惯，如果他們底發音曾經像我們底發音，因為最簡單的歌與那並不十分遠離；但必須把自己放在它們底位置上。他們底語言，比羅馬人底語言有更多的音節；這樣，對白不多歌歎；其對白可以不表現與尋常發音遠離；能夠鑿定聲音底抑揚。

美·波歇論說：這似乎是顯然的，在古代劇場中表演悲劇底歌沒有歌之邊門，沒有合拍擊之抑揚，沒有放揚的顫音，也沒有我們底音樂之其它性質。

我犯了很厲利的錯誤，或者還個着作家對作或歌曲的並無明白的觀念。似乎他是根據我們底戲劇在判斷它。既已引證日葵瓦不滿意有許多辯辭家高興在辯席上如像在舞台上演述一樣，他並添說道：人豈以為這些辯辭家會如在我們戲院裏那樣地歌唱嗎！我回答形成歌唱音調之連續，可是比在我們劇院之內要單純得多，且決不需要它有同樣的樂句，同樣的抑揚頓挫，同樣放揚的顫音。

此外，在古人當中，發覺證明他們底發音並沒有放揚的聲調過多數樂句。“這樣就是——西塞在其 *Traité de l'Orateur* 內說過——聲音之奇妙地性質，以尖銳的，瀟灑的以及中平的三種聲音；形成一切變化，歌之一切柔和性與溫和性。因為應當知道發音包含一種歌唱，但不是一種音樂的歌唱，或如像弗里奇 (Phrygiens) 與加爾 (Carriens) 人底辯辭家在其結尾所用過那種歌曲，但是一種



不甚分明的歌曲，如像德莫斯得勒（Demosthène）與愛斯勒所頌論及邀歌唱，當他交互把它們底音之抑揚扶近時，德莫斯得勒，為要把明辨推得更遠，承認他底對手曾經以一柔和，明晰與攷究的聲調在談話。”（De la traduction de M. l'abbé Colin）。

甘蒂瓦指示德莫斯得勒與冥桑（Eschine）這種實踐，不當使人取消這些聲音底抑揚，因為那是明示他們兩個都在使用它們。

“大扮演者——丟·波斯敦（tome III, p. 260），在早晨，在使他們底聲音逐漸發出並依等級給它們以突進而已有方法地使它發達，以個在迅速地猛烈地展開其器官不致延遲這器官之前，是一個字也不願意吐的。他們甚且在這個練習時，保持着逆說的樣子。在已經扮演之後，他們便坐着，且在這種狀態之內，他們再行委舒其發音器官，練習他們在對白上所升到最高音，接着繼續練習其它的音，直到其降低所及過最低的音調。”如果對白不是一切音調當得入於其中過一種歌唱，扮演者們，也會有每日練習他們底聲音於其所能形成過音調之全部的繼續嗎？

最後，“如丟·波斯敦特選說過的（四卷，262頁），古代底著作，充滿了這種事實，即證明他們關於用以強化或美化聲音之注意竟至於走到迷信。在甘蒂瓦底十一卷之第三章內，可以看見古人關於一切種類的辯才，曾作過關於人聲之本性以及在訓練時特別加強它底一切實踐之深刻的意思。教導強化和調節聲音底技術也變成特殊的技術。”作為如此其多的辛苦與如此其多的思慮之結果過一種對白，能比我們底對白更為單純嗎？

二五 以很判然的音程使聲音變化適同一原因，必然地使它在用以發音過時間之間置下差異來。因之其韻律分屬於歌唱過人們，在每一單音之上遵守相等的持續，也就不自然了。這種發音底方法，並未充分效法行動底語言。音調，在語言底降生中，有些是以極端的迅速，而另一些則以巨大的緩慢而相續着。由是產生文法家(Grammairiens)所稱爲「分量」(quantité)或短長之顯明的差別。分量與發音，是以判然的音程而一起存在，差不多是以同一比例而變動的。羅馬人底音調更加接近於歌唱；所以他們底字是以很不同等的單音合成。在我們，除了我們底聲音之微弱的揚抑使其成爲必需的而外，分量是不被保留的。

二六 既然抑揚以顯然的音程引起一種可唱的對白之使用，單音之指出了的不均等，在這兒添上一種時間與尺度底差異。古人底對白因此有兩種表現歌曲之特徵過兩種東西、我想說表現音之抑揚和運動底特徵。

運動就是音樂底靈魂：我們看出古人判斷運動之於他們底對白是絕對必要的。在他們底舞台上，有踏着腳以表運動過人，而伶人則如音樂師與跳舞者在今日所作那樣受其限制。這是顯明的，如此一種對白是與我們發音方法相去太遠不能對我們表現是自然的。我們並不是要求扮演者依屬

着某運動，我們是禁止他使人感覺我們底詩底韻律，把甚至我們願意他把韻律充分割斷使其表現成爲散文而說出。一切因此而確證古入底發音，在熟習的講話中，是如此厲害地與歌唱相近，以致他們底對白認真說來也是一種歌唱。

二七 人們常常指示出，在我們劇場之內，凡唱歌過人很要費力才能使人明白地聽清話語。人家自然會質問我古人底對白是否也有同一的缺點。我只能答說沒有，這我在其音韻之性格內找着理由。

我們底語言，既少有「分量」，我們是由音樂師得到滿足的，只須他於短的單音則短、於長的單音則長就得了。這種關係既被觀察出來，他並且能夠隨心所欲把它們縮短或把它們放長；比方，在同一單音之上，可以做一拍子、二拍子、三拍子、底繼續。韻律的音節之缺乏還給他以同樣的自由，因爲他可以任意在同一音上壓低或提高聲調：他只是以興趣作尺度。由這一切，他自然要在變成歌唱的語句中產生某種混同。

在羅馬，作戲劇對白過人，不得不完全依照韻律。他沒有自由把短的單音延長到一個拍子以上，亦不能把一長的單音延長到兩拍子以上；而且如其不然，看衆還要作呼哨以非笑之。有韻的音節，往往決定他是否須當過渡到一更高的

音或更重的音。這是不使他有選擇之餘地的。最後，使歌唱底運動同樣要與詩底韻律和那裏面所解說的意思相合，這還同樣是他底任務。因為這樣，所以對白在與一種比較我們的更爲固定規則之韻律相應和時，儘管是歌唱的，亦能使人清楚地聽到對白。

二八 不當根據我們底詠誦去表現古人底對白。歌唱在那中間並不是如此合音樂的。至於我們底詠誦，我們並不如此厲害地帶着音樂性，因爲不管它們是如何單純，總不會給我們表現爲自然的。願意把歌唱引用於我們舞台之上並看出它不能充分接近於我們普通的發音，爲要給我們以補償，我們就要由其裝飾音不把它所剝奪過、加載於本性之上而是加載於我們把它當作本性過習慣之上。習於以其比我們爲更多過運動與他們底講話相伴，並對於一種深求如我們發音所避免的那樣多過音節之發音，一種不很複雜的音樂，對於他們表現是十分自然的。這卽是爲甚麼他們寧願把它使用於要求對白過曲中。如果我們底宣敘調變來更爲簡單，便會對於我們喪失了去，因爲不對於我們底注意更爲自然，它便會有更少的裝飾音 (aggravations)。而意大利人底宣敘調如果變得來更爲簡單，便會對他們而喪失了去，因爲它不會由裝飾音方面博得本性方面或寧可說由於對他們表現

其本性迥東西方面、所喪失的。我們可以結論說意大利人與法蘭西人，應該各從其方式，而在這個問題上互相批判都是不對的。

二九 在古人底韻律之內，我還找出任便何人我想是未曾解釋過此一事實之理由。問題是要知道那在公共場所演說迦羅馬底雄辯家，如何能為一切聽衆所聽聞。

我們聲音底音響，容易達到充分巨大的廣場之兩端；所有的困難是要阻止人家不要把它們混同了。然這個困難，隨每一字底單音節，由一語言之韻律性質而以最明顯的方法自行判別之故而不很大。在拉丁文內，它們是由聲音之性質、由於獨立於意義而要求聲音之提高或降低過音節、以及由於分量而表示差別。我們缺少音節；我們底語言差不多是沒有分量；我們很多單音是啞的。一個羅馬人，因之能夠在廣場之內，清楚地使人聽見；而在這種廣場內一個法國人，只能困難地或者全然不能地使人聽見。

#### 第四章

## 古人手勢所成就進步

三〇 一切人現在都知道，手勢底技術曾經在古人當中，主要地在羅馬人當中，所已成就進步。丟·波斯住持曾經蒐集古代底作家關於這個問題所保留過最奇異的東西。但沒有那個曾說明這個進步底原因。這就是爲甚麼古人底戲劇表現爲人所不理解過微妙，而對於這往往很費力地去保障我們自願給予那反於我們底習尚之一切過滑稽。丟·波斯住持，想對這加以防衛，使人注意希臘人和羅馬人爲了他們底劇幕之表演，爲了他們在詩、雄辯術、繪畫、雕刻、建築、之內所成就過進步，而用去過無限的耗費。他由此結論說關於毫不留下紀念物過技術，成見是便利於他們的。如果我們於此願意相信，則對於他們底劇幕之表演，會給以對於他們底建築與著作那種同樣的頌詞。我想爲要領略這類底表現，必得用那與我們習尚相去甚遠過服裝去加以準備。但以這些服裝之故，古代底戲劇是值得贊美的，甚且是能夠高出於我們底戲劇之上的。這便是我在這一章與下一章內所要解釋的。

三一 如果，像我已經說過的那樣，隨手勢更優爲之過比例而變化其抑揚頓挫，這在聲音是自然的，則在操一種發

音頗接近於歌曲對語言之人具有更變化的手勢，這也同樣是自然的。這兩種事，當是一同前進的。實際上，如果在希臘人和羅馬人當中，我們指示出行動底語言之性質底餘跡，我們以最強的理由，在他們與講話相伴的運動之內把這看出來。我們由此看出他們底手勢是充分顯明足以被確定的。我們對於理解他們把那些東西記出規則並且他們曾經找着把那些東西譜成調子底祕密，也就再沒有困難了。今日，這一部分對白變得來同其它的一樣單純。除非他在微微地變化其手勢時，具有說明靈魂之一切情境底技術，我們是不重視一個伶人的。只要他稍有過於離開通常的手勢作用便覺其不自然。因此，我們便不能有一定的原則以調節那些進入於對白之內底一切舉動與一切運動。對於這個問題所能做的觀察，是以特殊的情況為限。

三二 手勢既已還原成為技術與譜成調子，要使它們與對白之運動和拍子相和是容易的：這便是希臘人與羅馬人所做的。羅馬人甚至走得更遠；他們把唱歌和手勢分配於兩個扮演者之間。不管這個習尚是能表現得如何地非常，我們看見一個演劇的人，由一合拍子的運動之方法，如何能夠變化其行動，且使其與那做對白底人所說的相和，並且怎樣由一超出拍子之外底手勢相衝突，好像我們遇到一個不合

拍的跳舞者之脚步所感到的一樣。

三三 把唱歌與手勢分配於兩個演員之間這種習尚引用起來過方法，就證明羅馬人是如何喜歡那在我們注意之外過一種手勢作用。人家引證說詩人利維斯·昂得諾尼古斯(Livius Andronicus)，在他底一戲劇中做演員，自作啞聲，數次重複觀衆已經領略着過地方，使人有味地覺得一個奴隸在詠詩，其實是他自己在作手勢。他在其行動中提供了比他底力量並未分配過更多的活躍性。他底手段大被贊賞，這種効用在獨白劇中是可以利用的。只有在對白的劇幕之內，同一的演員繼續做手勢與背誦。要求一個人底全副力量過運動，在我們舞台上，會被人贊賞嗎？

三四 分割對白過習慣，自然要導出默劇之發見：剩下要做的只是再走一步；這只消演員、担負手勢過演員，達到在那裏安放下負擔唱工過演員覺得有用過表詞就得了。這就是已經做到的事。曾經論及默劇過最古的著作者，告訴我們最初出現做那關於獨白劇過嘗試，如我方才所說的，是對白在那兒被分開了過劇幕，在阿巨士坦(Augusto)之下看見這類戲劇家底產生，很快地他們便能實行担負整個的劇幕。他們底技術，相關於我們底手勢作用，就是那相關於我們底對白而是敘述的戲劇之唱詞。這就是由於長久的流傳，



才達到把一種語言想像成一新的發明，這種語言曾經是人們所說過過最初的語言、或至少與之相異的只因為它是特用以說明最大數目底思想。

三五 默劇底技術，決不產生於如像我們這種民族之內。在這兒不能有不很顯著的行動，即我們把講話與此種喜劇家之生動的、變化的和特徵的運動相伴進行動。在羅馬人內，這些運動乃是語言之一部分，尤其是在舞台上所通用語言之一部分。人家曾經做成手勢之三種蒐集，一個是悲劇的，又一個是為喜劇的，第三個是為‘dramatiques’人所稱為諷刺劇(Satires)的。比拉德 (Pylade) 與巴第爾 (Bathillo)、羅馬曾經見過過兩個最初的默劇家，吸取特屬於他們底技術之手勢。如果他們發明了新的手勢，他們自然是在類似於每個人已經認識了過手勢之內去造成的。

三六 自然地由伶人在其技術之內已成過進步所導出默劇之誕生，被採取於為悲劇、喜劇、滑稽劇、而做成過蒐集之內過他們底手勢，存在於很特徵的手勢作用與以一很顯明的方式而變化着過聲調之抑揚間過巨大關係，都是關於古人底對白我已說過過東西之新的確證。此外如果指示出獨白劇不能以面色之運動幫助自己，因為他們是與其他伶人一樣帶着面具唱戲，那末就可以斷定他們底手勢當要

多少地活動，因之他們由彼借來獨白劇遊藝劇之對白當要多少是可以唱的。

三七 西塞諾與洛格斯 (Roscius) 有所作相互的輕視，教訓我們知道即或是在獨白劇建立之前，手勢底表詞已經是甚麼。這雄辯家說出他方才構成過一段、而伶人以一啞的做作表達其意思。西塞諾接着就變換其表詞或語調，使意思決不因此而削弱。洛格斯同等地以新的手勢去表現它。然而我要問以同樣的手勢能否與像我們那樣單純的一種對白相聯結。

三八 默劇底技術，自其誕生以來即為羅馬人所喜，它散佈於羅馬京城最遠遊省區，它與帝國同樣長久地存在。人們對於他們底表現與對其他伶人底表現，同樣地下淚：它們甚且有多多使人喜悅遊長處，因為想像力是更加有力地為一種全屬行動遊語言所觸動。最後，對於這一種類底戲劇之熱情——直達到這種程度，自第伯 (Tiberius) 治世之初年，元老院不得不頒布一種條令，禁止元老出來於默劇院，並禁止騎士在街上給他們作侍衛。

“默劇底技術——天·第斯有理地說(註七一)——”

(註七一) Reflexions Critiques, tome 771, section

在北歐底民族中當更難於成功，這些民族底自然的行動並不很伶俐，而當看見行動不聽到自然與此行動相伴遊講話時，它亦不是充分分別易於辨識的，可是……一切種類底會話是更多地充滿着證明，它們是更加能夠以目示意，如果許可在意大利如在我們這些地域一樣，使用這種表詞遊話。一個很顧臉掉攷究過的莊重態度而讓其自然的活潑性活動遊羅馬人，便是富於手勢的，他是富於指示的，這指示幾乎就像整個句子那樣地表現。他底行動，使不少地爲我們底行動不能使人猜測遊事物，成爲可以理解的。他底手勢且是如此地有記號，當再看見它們時，是容易認識出來的。一個想與友人談到一種秘密的重要事件遊羅馬人，不但以做到毫不被人聽見而滿足，並且還要小心做到不被看見而滿足，有理地生怕他底手勢與他臉色之運動使人猜出他將要說些甚麼。

“人家會要指示出精神之同樣的活動性，以--自然的運動而使人做出活動的、變化的、表情的和特徵的手勢之想像作用底同一的力，且使人容易懂得它們底意義，當成問題的在於理解他人底手勢之意義時。人們容易聽見自己所說遊語言……我們且把人們通常所作遊

思索連結於這些注意，如有本性比較其他民族之本性更爲易感，那就不消費神去求知道決不說話聽伶人能夠無限地感動他們仿效其自然的行動之希臘人與羅馬人。”

三九 本章與前章所述各節，證明古人底對白以兩種方法與我們的相區別。第一由於唱歌，使伶人爲離開最遠的人所聽聞之唱歌；第二由於手勢，以其最活動和最變化而最遠亦能判別過手勢。人之能夠爲了大衆看戲而建築廣大的舞台，就由於此。在那觀衆大部分所在之遠隔的地方，伶人底面容不能看得清楚；而這個原因就阻止像今日所做那樣朗照舞台；甚至採用面具。這首先也許是爲了遮掩某種缺點或某些裝模做樣。但在後來，遂用以增加聲調底力量、用以對於每個人物給予爲其性格所要求過相貌。因此，面具就有巨大的優點；其唯一的缺點就是剝奪了面容底表情；但這只於對於一小部分的觀衆而言，是不必加以注意的。

現在，對白變來更加單純而演員不能使如此遠離的人聽到。此外手勢也是較少變化與較少特性的。好的伶人努力解釋其心靈之作用底情感的，乃是在面容之上、在眼睛裏面。因而他必得是親切地不要面具地被看見。所以我們底戲院是比較古代底舞台要小得多要明亮得多。這就是韻律，在

取得新的性格時，一直在事物之內誘起變動，這些事物，在最初一瞥，似乎是毫無關係的。

四〇 由存在於我們與古人底對白方式間之差異，須得結論說在今日這個技術裏比較在他們那時更難於做得很高超。我們越是少容許在聲調和手勢之內過錯誤，越要在做工內要求更多的精細。所以人家曾給我保證在意大利比在法國好伶人更要普遍些。這也應該如此。不過這是要由相關於兩個民族底興趣去理解的。巴隆 (Baron) 對於羅馬人，曾是一個冷酷者；而洛培斯 (Roscius)，對於我們則是一個狂人。

四一 對白之愛好，乃是羅馬人底最熱烈的情慾；丟·波斯說大多數人都變成對白者(註七二)。原因在這是顯明的，尤其是在共和時代，辯才之於一個公民乃是最寶貴的，因為它打開了最大財富之道路。因之人不能缺少開拓對白作用，這乃是辯才之如此主要的部分。這個技術是教育主要目的之一。因為它有像今日底跳舞和音樂那樣有其固定的規則，就教兒童學習也是容易的。這就是古人對於戲劇之情慾底主要的原因之一。

對白之良好的興味，一直過渡到出席劇場遊大眾。他們

(註七二) Tome III, section XV.

容易習於述說底一種方式。這種方式，只因為它遵守那增加其表情作用之規則，才與其自然的方式相異。所以它在其語言底知識內帶來一種雅緻性而為我們今日除了長於交際的人們當中而外簡直找不出例子。

四二 對白由於在韻律之內所引起過諸變化之結果，變得來如此地單純，以致再也不能給以規則。這差不多只是本能或興趣底事。它在我們不能成為教育之一部分，它是被忽視到這種地步，至於我們有些雄辯家並不表現相信它是他們底技術之主要部分；這種事物對於古人之不能理解，正與其曾經做過最可驚奇、在我們看來之不能理解是一樣的。我們不曾即早研究對白，並不與他們相同的急迫去求助於戲劇，而辯才之於我們比較是少有權威。他們給我們留下來過雄辯的講演，只保留其表詞之一部分。我們對於他們與之相伴過和能夠如此有力地影響於聽眾過聲調和手勢（註七五），全不認識。所以我們微弱地感覺到得莫斯得勒底雄辯

（註七三）西塞羅·Traité de l'Orateur 說：“人家說不常見不凡的演說家，只由行動之卑賤的功勞就傳了辯才之一切的榮譽與價值；然即有學問的演說家，却因其亦有發音之助而變成了平凡者；得莫斯得勒有理由地給行動以第一，第二與第三級。因為，如果辯才沒有這種才幹便等於零，如果行動，即是沒有辯才而亦有如此其

底力量和西塞諾底文句之調和。

## 第 五 章

### 音 樂

一直到這裏，我不得不假定音樂是爲古人所知道的：至少因爲這種藝術成爲語言底部分，問題就在於敘述其歷史。

四三 在語言之起源內，韻律既很變化，聲音底一切曲折在它就是自然的。偶然少不了有時導來悅耳過樂句。人注意於它們，而且造成重複它們過習慣：如此這般，就是人所有過和音之最初的概念。

四四 全音階底次序，這即是說聲以音和半音而相續

---

多的力量與効驗，豈不承認它在公共講演之內是極端重要的嗎？”

要使得莫斯科與西塞諾，在其它諸部分是優良的，曾經判斷說沒有行動則辯才只等於零；這必需古人之演詞的方式比較我們底方式要有力得多。我們今日的演說家不採取這種判斷：所以正·波新往往曾說在得莫斯科底意見中有些誇張。如是那樣，何以西塞諾在稱讚它而不加以限制呢？

音所在之次序，今日表現得如此地自然，使人相信那是最初就知道的；但如果我們找着關係極為顯明音階，便有權由此結論說連續作用乃是先前就被指出的。

既然這是被證明的，累進作用 (Progression)，以三音、四音、和八音，直接地屬於和音由是取得起源之根源，這即是說屬於發音物體，而全音階底次序產生這個累進作用，音之關係在和音的連續內應比在全音階之次序內更為顯明，這乃是一個結果。全音階底次序，在離開和音之根源中，其能保存諸音之間音關係，只有當這些關係是由產生它的連續作用而移傳下來的。例如 *rè*，在全音階次序內，除了因為 *ut-rè* 是由 *ut-sol* 產生出來而外，是不與 *ut* 相連結的。最後兩個底連結，在發音物體底和音之內有其根源，而它們只形成其和音之一部分。因為和音之感覺 *ut, mi, sol, ut*，諸音底關係，比之 *ut, rè, mi, fa*，諸音之關係更要感覺得明白些。和音底音程，因此就是最初被指出的。

這裏還有可以觀察的進步；因為和音底諸音，構成或多或少地易於調音音程，而有着或多或少的顯明的關係，它們如果無分彼此都是立即被看出被把握，那就不是自然的。這是真實的，人之得以有此 *ut, mi, sol, ut*，底整個的累進作用，只是根據於多數經驗。這已被認識之後，便可以在同



樣的模式之上、由別的如像 *sol, si, ré, sol*, 而做出累進作用來。至於全音階之次序, 只是逐次地、在很多的摸索之後、才被發見的, 因為生成只是在我們底今日才給它指出來(註七四)。

四五 這個技術之最初的進步, 因此乃是一個久長的經驗之結果。人們曾經給它增多了原則, 但未認識其真實。哈莫氏(M. Rameau) 乃是最初的人, 他在發音體底聲響內看出一切和音底起源且曾把這個技術之理論歸諸獨一的原則。人家如此厲害地誇揚其音樂迥希臘人, 與羅馬人一樣, 並不知道多部分的作曲法。但這是真實的, 他們老早就實行了某些律調, 或者是偶然在兩聲底遇逢時使他們注意到了, 或者是在同時扣動一樂器之兩條絃迥時候, 他們曾經感覺其和音。

四六 音樂底進步曾經是如此地遲緩, 在想到把音樂和語言分開之前, 經過了很長的時期: 它曾表現完全缺乏表情作用。此外, 韻律由聲音能夠形成迥一切聲調所捉住, 且獨自提供記出它們底和音之機會, 這是自然的, 只把音樂當作能夠對於講演給以更多的快感或更多的力量之技術。這就是古人不願把音樂由語言分開之成見底起源。它在其產

(註七四) 參攷哈莫氏著 *Génération Harmonique*.

生所在遊人們底眼光看來，音樂之幾乎就等於在我們成爲對白遊東西：從前人家隨便去指導聲音，它却教訓我們去規定聲音。把唱歌和語言分開之滑稽，正與我們今日要把我們底詩由我們底對白分開是一樣的。

四七 但音樂已是改善了；它逐漸與說話底表詞平等；接着且把它超過。這於是可以窺見它自身是能有很多表情作用的。因此把它與說話分開起來，再不應覺得奇怪。聲音在那參與唱歌遊韻律之內所有遊表情作用、在可唱的對白之內它們所有遊表情作用，便預備下當它們是單獨被聽到時所有遊表情作用。對於那些以某種才幹，在這種新的音樂之內作嘗試遊人們保證其成功的，有兩種理由。第一種理由，無疑地就是他們選擇這類樂句、即人家慣於以對白之使用繼以某一表情作用遊樂句，或者至少他們想像出相似的表情作用；第二種理由，這就是這種音樂少不了要在其新奇之內產生出來遊驚異。人家越是驚異，則越發必得委身於音樂所能引起遊印象。如此，若見比較不難於感動遊人們，由音調之力，自快樂過渡到悲哀、甚至到憤怒。在這種情境之下，其他並未感動者，也同等是這樣的。這種音樂底結果變成會話之主題，而想像作用，爲在那兒聽見人家所做遊單獨的演奏而熾熱起來。各個人都想由自我去加以判斷；通

常喜歡看見確證非常之事物遊人們，當以最適宜的性向去傾聽這種音樂。它因而往往重複這同一奇蹟。

四八 現在，我們底韻律與對白，是遠不能給我們準備下音樂所當產生遊結果的。唱歌，對於我們，並不是與其對於古人那樣一般習熟的語言。由說話分開了遊音樂，再也沒有單獨是它才能夠多多影響於想像力之新穎底氣象。此外，在音樂演奏時，我們盡可能保持一切的冷靜，我們毫不幫助音樂使我們脫去這種冷靜；而我們所感受遊情感，唯一是由在我們耳上遊聲音之作用所產生的。但心靈底情感通常是如此地微弱，當想像力自己不再作用於感官之上遊時候，不當以我們底音樂不產生像古人底音樂那樣使人驚異遊結果而詫異。爲要判斷它底機力，就應在這種的人當前演奏歌曲。這種人或者是具有很多的音樂對之而有新穎之價值遊想像力，而其依照一種參與唱歌的韻律所做成遊對白，自己也是可歌唱的。但這種經驗也許是無用的，如果我們一樣能夠贊美那接近我們和離開我們遊東西。

四九 爲說話而造成遊唱歌，現在是如此地與我們通常的發音和我們底對白相異，至使想像力頗不易於適合配上音樂遊我們底悲劇之幻想。它方面，希臘人比較我們要易感得多，因爲他們有更銳敏的想像力。最後，音樂師採用了

最便於感動他們過時機。比方，亞歷山大（Alexandre）正在就擒，如畢勒特氏（M. Buratto）所指示的（註七），他是真實地為酒力所熾熱，當一種特別啓發其憤怒遊樂音使他勤干戈過時候。我不懷疑有些兵士，對於他們，單單是鼓角之聲就可使其做同樣的事。因此，我們且不要以人家歸諸音樂過結果去判斷古人底音樂，而以他們所使用過樂器去判斷它們，就可以預言其必得是次於我們底音樂。

五〇 我們可以指示出由語言分開了過音樂，在希臘人當中，曾經是由類似羅馬人應當把默劇底技術歸功於它們過進化而被準備出來的。而這兩種技術，於其產生上，曾經在這兩種人民之內引起同樣的驚奇而產生一樣可驚的結果。這種一致性，使我覺得奇怪，而且特別確證了我底推測。

五一 我方才跟關於這問題曾有論著過一切人說希臘人有比較我們更為敏銳過想像力。但我知道，如果這個差異底真正原因是知道了，在我似乎至少不該把它單單歸諸氣候。在假定希臘底氣候常常保持舊來的樣子，居民底想像力就得漸漸衰弱下去。我們就會看見這乃是出現於語言上過變動之自然的結果。

---

（註七五） Histoire de l'Académie des Belles-lettres,  
tome V.

此外，我還指示出註七六：想像力在那尚未使用制定的符號之人們當中，其作用更大：因此，行動底語言既直接地是這想像力之作品，它就得更加有力。實際上，對於熟習此種語言過人們，單獨一個手勢往往強過長長的句子。據同樣的理由，照這種言詞底模型所造成過語言，應當是最為有力的。其它的語言，則依其益加離開這種模型而較少保持其性格之比例而喪失其活動力。所以我關於韻律所已說過的，使人看出，希臘底語言由這個地方，比任何別的語言，表現出更多的行動底語言之影響；而我在其反對之上所說的，證明那兒所有的並不單是這個影響底結果。這種語言因之是特宜於訓練想像力的。我們底語言則反之，而在其組織內與在其韻律內，都是如此地單純，至於它並不需要記憶底練習。當我們談及事物時，我們滿足於記憶其符號而很少喚起其觀念。所以，比較不常被感動的想像力，自然變成難於感動的。因之，我們便有比較希臘人少於活躍的想像力。

五二 對於習尚過成見，在一切時間都是技術進步之障礙物：這在音樂方面尤其是特別感到的。紀元前六百年，第摩特（Timothée）因為輕視古時音樂，曾經給希臘古琴（Lyre）添加了三根弦，這即是說因為曾想使它能够奏更

（註七六） Première partie, § 21.

變化更廣泛的歌曲之故，以愛弗耳（Ephores，即斯巴達五個裁判官之總稱——譯者）底命令，被逐放出斯巴達。我們已有這樣類似的事件，而在我們之後還會有的，且永不會懷疑它們會有一天被人覺得奇怪。在我們今天判斷為如此單純、如此自然過呂利（Lulli—路易十四時代底音樂家——譯者），在他底時代曾經表現是過激的。人家嘗說，以他底舞曲底樣兒，曾經敗壞了跳舞，而把它造成下劣的惡戲（Balladinage）。丟·波斯住持說過：“在法國所作成過歌曲是一般地可以講說的，不過是長的調子之繼續，這有一百二十年了……而……一切舞曲狀態之運動是一緩慢的運動，而它們底唱歌，假如允可用這個表詞過話，即是在其最大的愉快中，亦靜穩地進行，這樣有八十年之久。”這就是那般責難呂利過人們所不滿過音樂。

五三 音樂乃是一切人都以為有權利去判斷過技術，因之在音樂方面拙劣的判斷者底數目也是很大的。不消說在這個技術裏面也如在其它技術裏面，有一不當含棄的改善之點存在；這就是原則。但這原則是多麼空洞！一直到現在，誰曾決定此點呢。如沒有人決定，那末，去認識這一點的，？屬於誰呢？這是屬於那些因其為數最衆多而少訓練過耳嗎？因此曾有一個時間，呂利底音樂曾經被人拋棄。這

是屬爲數雖少、然而有聰明的耳嗎？那末，爲了與呂利底音樂有別，今日有一種並不算是比較不美的音樂。

對於音樂，必得隨其愈加改善、尤其進步是很大而實現了的，而被批判：因爲在這以後，它才不很像那人們習於聽聞過東西。但開始是要使自己與它相習、去領略它而且再也沒有反對它的成見。

五四 我們不能認識古人底樂器之性格爲如何：我限於在他們底對白之唱歌上做某些推測。

它真實地差不多如像我們底對白之離開我們底發音一樣離開其普通的發音，且同樣地隨劇幕之性格而變化。在喜劇內，它應當成爲音調所能允許那樣地單純。只有是須得以一定的音程鑑定其音，以指導聲音，人們才變化其普通的發音。

在悲劇之內，唱歌是更爲變化和更爲廣泛的，主要地是在人們給予以「讚美歌」(Cantique)之名遊獨白劇內。這通常是最爲激越的劇幕；因爲這是自然的，在其他人物當中自行抑制過同一的人物，當其是獨自一人遊時候，便盡情地表示他所感受過情感之一切激烈性。這就是爲甚麼羅馬的詩人由職業的音樂家把獨白劇變成音樂的。甚至有時使他們裝神去作戲劇之其餘部分底對白。這在希臘人則不一樣；在

那兒，詩人即音樂家，不把這種工作委託於別人。

最後，在唱歌隊裏，唱歌成分比較在其它幕劇裏更重：這就是詩人對他底天才給以最多的發揮之所在；這是無疑的，音樂家不依照他底例子。這些推測由那隨和演員之聲調過各種樂器之相異而得到確證；因為他們有隨着談話底性格而有一多少地擴張過樂譜。

我們不能用自己底戲劇去代表古人底和唱。音樂在這上面是很不相同的，既然他們不知道多數部分的作曲法。而跳舞也許是更加不與我們底舞曲相似。丟·波斯住持曾說過：“這是容易體會到的，它們只是和唱的人物做來說明其情感過手勢與動作而已，不管他或是說出、或是用啞的玩意證明他們是如何被應有關係過事故所感動。這種對白往往強迫演員模仿脚本。而且既然多數角色同時動作過隊形變化，沒有先事調和不是能夠做的，當人們不願意這些變化在一羣人上面紊亂起來，古人曾經給和唱底行動定下某些規則。”在廣大如古人那樣的劇場之上，這些進化能夠形成很適於表明和唱之羣深入其中過情感之景象。

五五 譜出對白與隨之以一樂器過技術，自「共和」初年已為羅馬所知。在起初時候，對白是十分簡單的：但後來，希臘底交通，在那兒引起若干變化。羅馬人不能反抗這一民



族和音與語言之表詞底魔力。這個民族變成這樣一種學校、即他們在那兒構成對於文學、藝術和科學之興趣的學校；而服了文，盡量照其天才所能許可辦到適境地去適合於希臘文底性格。

西塞諾告訴我們曾經由外人借來過音節，以一顯明的方式，變更了羅馬人底發音。不用說，它們在戲劇底音樂內也引起同樣的變動：這一個便是另一個之自然的結果。實際上，荷拉斯（Horace）與這位雄辯家指示出他們那時戲院中所使用過樂器，比之在前所使用的，有特別擴大的譜；演員為要跟上它們，不得不照數目最多的調子作對白，唱歌變得來如此驟急以致除了以一劇烈的方式而活動外簡直不能適合其奏節。我把如像丟·波斯所引據的，付給這些章節，以便人家判斷是否能夠把它解理作單純的對白（註七七）。

五六 這樣就是由歌唱的對白、與會引用它或會使其發生變化過諸原因、所能形成過觀念。給我們剩下來的，是探求那曾經引起如我們那樣單純之一種對白、與如此和古人相異過劇幕、之情景。

氣候對於「北方」底寒冷與冷靜的民族，不容許保留那會由需要引用於語言產生之際過韻律裏面過音節與分量。

當這些蠻族已經侵入羅馬帝國，當他們征取了整個的西部，拉丁文與他們底方言相混，便喪失其性格。這就由此生出被我們當作發音之主要的美看待過音節之缺少底由來：這個起源並不以它之賜而先在的。在這些粗野的民族底勢力之下，文學廢墜了，戲院被破壞了，獨白劇底藝術，韻律化對白並把它分配於兩個伶人之間過藝術，那成就戲院之裝飾如建築、繪畫、雕刻、以及附屬於音樂之一切過藝術，都覆滅了，在文學復興時，語言之天才是如此改變了、而風俗是如此地不同了，至於對那古人用在他們戲院方面過東西，一點也不能認識。

爲要完全體會出這個變革之原因，只須記着我關於韻律之影響所曾說過過東西就夠了。希臘人及羅馬人底韻律是如此表示特徵過東西，至於它具有固定的原則，並且是如此地被認識至於不曾研究其規律過人民都能爲發音之最小的缺點所觸動，這就是提供出造成對白與把它寫調子底藝術之方法過東西之所在：自此以後，這種藝術就成爲教育底一部分。

這樣改善的對白產生分配於兩個演員之間過唱歌和手勢底技術及默劇底技術；而且這種對白同樣擴大其影響一直到戲院底形式和大小，如我們所已見着的那樣，給予機會

去把戲院做得充分擴大以容納民衆底大部分。

這就是古人對於戲院、對於裝飾、與對於附屬於此遊技術、音樂、建築、繪畫、雕刻、之興趣底根源。在他們當中，幾乎是不能有異才，因為每個市民，在一切時機，都遇着會特宜於訓練其想像力遊對象。

我們底語言幾乎是沒有韻律，而對白不能有固定的規則；要想把它譜成調子，在我們是不可能的；我們不能認識把它分配於兩個演員之間遊技術；默劇底技術對於我們是少有魔力的，而其劇場曾經是關在大衆不能去看遊客廳之內的。由此遂有最爲不滿的事，遂少有我們對於音樂、建築、繪畫、雕刻遊興趣，我們以爲是唯一與古人相似；但由這一場看來，意大利與我們比較起來要和古人相似得多！由是看出如果我們底劇院是如此地與希臘人和羅馬人底劇院相異的，這乃是在韻律之內所有遊變動之自然的結果。

## 第六章

### 歌唱的和單純的對白之比較

五七 我們底對白，時時許可有如唱歌那樣分明遊音程。如果爲了鑑定它們之必需而變動它們，它們也並不因此而表現得不很自然，而且是可以把它們譜成調子的。我同樣相信興趣與耳官，每逢它們不過於逆着我們普通的發音，其對於好的伶人，寧願有和諧的音調。無疑的，莫勒爾(Molière) 想像成調子的就是這種聲音(註七八)。但要對白之其餘的譜調企圖是不可能的。因爲聲底抑揚在這兒是如此地微弱至於爲了鑑定其調子，不得不變動音程，至於對白會與我們所謂「自然」者相頂撞。

五八 儘管我們底對白不如唱歌那樣，接受可以鑑定的聲音之相續作用，但它却使心靈底情感變得充分活潑足以使那與它相習遊人們、或說着一種韻律少變化和少生氣遊人們、受到感動。它不消說要產生這種結果，因爲聲音在他們之間保存着差不多與在唱歌裏一樣遊比例。我之所以說差不多：因爲在這兒既不是可以鑑定的，他們便會不知道具有這樣恰當的關係。

因此，我們底對白就自然不能有像音樂那樣高度的表情。實際上，甚麼是最宜於表白心靈之情感遊聲音呢？這首

(註七八) *Refleçons Critiques*, tome III, section

先就是仿效那作為心靈之自然符號之呼聲：這是對白與音樂所公有的。其次，這是前者之協樂的聲調，因為它們是緊密地與之相連結的。最後，這就是能夠由這種協樂所產生、而在表示各個情態之運動中能夠變化和配合一切聲音：因為一切心靈底情感決定聲調與最宜於表明它之唱歌底運動。然聲音之最後兩種，在我們底對白之中是很稀有的，且此外它並不如唱歌那樣仿效心靈底運動。

五九 但它用其所有對我們表現最為自然這種長處而補充這個缺點。它給予表情作用以真實的樣子，這種樣子使得它雖較音樂作用於感官微弱，却最強烈地作用於想像力。這就是為甚麼我們由一表白得好的一段與那背誦得好的比較要感動得厲害些。但每個人都可以注意到，在音樂不破壞幻想作用時，它自己也造成一種最為巨大的印象。

六〇 雖則我們底對白不能夠講調，在我似乎可以如此固定它。這只消一個音樂家有充分的興趣在唱歌遵守着與聲音在對白內所守之同樣的比例就夠了。凡是使自己熟習於這種唱歌之人，憑藉耳官就能夠在那兒找着曾經作其樣本之對白。一個長於呂利之背誦之人，不會做基諾爾特底悲劇底對白，如像呂利自己曾經給它們做的那樣嗎？但為使事情來得更加容易，悅耳之音非常之單純而只要有估

定的必需便可分別聲音之抑揚頓挫，這倒會是令人祝望的。對白在呂利底背誦中還是容易自己認識，如果在那兒置下更少的音樂遊話。因之，可以相信這對於具有善於說白之條件遊人，倒是一種大大的助力。

六一 在每一語言之內，韻律同等地是不與唱歌離開的，它或多或少地追求音節、甚至過度地浪費音節、或者完全避開它們，因為氣體底變化不容許相異的氣候底民族以同一的方式去感覺。這就是為甚麼語言依其性格而要求對白與音樂之相異的種類。例如人家說英國人用以表示憤怒遊音調，在意大利不過是表示驚奇底音調。

戲院底大小、對於裝飾它們遊希臘人與羅馬人底思想、給每一人物以其性格所要求遊面容之面具、具有固定的規則和比我們的更有表情作用遊對白，這一切都證明古人底演戲之卓越性。我們爲了補償，則具有幽雅、面容底表情作用、以及技術底精巧、這類只單有我們底對白方式可以使人感覺遊東西。

## 第七章

## 甚麼是最完善的韻律

六二 每個人自然都傾向於作關於其語言底韻律之決定；爲了使我們小心反抗這種成見，且努力給我們形成恰切的觀念吧。

最完善的韻律便是這樣一種韻律，以其調協最宜於表明一切性格。然助成調協的有三件東西：聲音底分量、它們於此相續過音程、以及運動。因此必得一種語言有柔音、半柔音、乃至剛音，一句說完一切的種類；必得它有決定使聲音抑揚過音節；最後，必得由其單音之不均等，它能夠說明一切的運動。

爲了產生調協，閉幕（Chutes）不應當毫無分別地安置。有些時候調協必得被擱置；又有些時候，它却應當以顯著的休息而終場。因此，在韻律是完善過語言之中，其音調之連續必得是附屬於每幕之終場，拍子是或多或少地急驟，耳官找不着一個休止、只有當精神是完全滿足之時才不留下甚麼顯欲的東西這樣的休止。

六三 人會承認羅馬人底韻律是怎樣比較我們的要更多地接近這完善之點，如果注意到西塞羅談及雄辯的數目之結果時所有過驚異的話。他代表對調協的劇幕之收場在

熱讚賞的大衆；爲指出數目就是其唯一的原因，他把那會得到大大的喝采的劇幕之字句底次第更換過來，他確保人家就馬上會感覺調和底消失。最後的構成，再也不在長音和短音底混合內、亦不在音節底混合內，保存着爲滿足耳官所必需底次序（註七九）。我們底語言具有柔和性和句調；但對於調和必得還要一點東西。我未看見，在它所許過相異的手腕之內，我們底演說家從不曾找着類似於如此厲害地觸動羅馬人過這類拍子。

六四 確證拉丁的韻律之優於我們所有者過其它理由，就是羅馬人對於調和過興趣、與這同一民族在這方面過雅致。在一首詩內，伶人不能使一個單音照應當的來得過長或過短，而不會使那以大衆爲其構成部分過整個集合，不起來反對這種拙劣的發音。

我們不能讀到如此的實事而不吃驚，因爲在我們當中，不能指示出足以確證它們過東西。這是由於今日交際場中過人之發音是單純得來至於就是稍微有點頂觸也不過引起少數的人注意，因爲少有人對於這種發音是熟習的。在羅馬人當中，它是如此地表現特徵的，數目在那上面是如此地顯著，至於不很聰明的耳也有訓練：因此，變壞了調和過人少

（註七九） *Traité de l'Orateur*.



有不爲人所攻擊的。

六五 依照我底推測，如果羅馬人必得是比較我們對於調和更爲易感，則希臘人當比較他們更爲易感，而亞細亞人又要比希臘人易感：因爲語言越是古老，則其韻律更加接近於唱歌。因此可以推測希臘文比拉丁文更爲調和，既然它假給拉丁文以音節。至於亞洲的人，他們是以羅馬人所未有過情感去追求調和。西塞諾把這告訴我們，當既已資備那般爲了使講演更爲合拍起見而努力以移換其用詞而把它弄壞過人們之後，他把亞洲的演說家表現是比其他的人更爲拘束於數目的。他也許在今日會覺得我們底語言底性質使我們陷入於正相反對的缺點；但是，如果由我們少了某些長處，我們在別處會看見由於其它處所所補償。

我在這一部分第六章之末所說過的，便是古人底韻律之至上性底很顯著的證據。

## 第 八 章

### 詩底起源

六六 如果在語言之起源內，韻律接近於唱歌，文體爲了抄寫行動底語言之顯著的影像，採取一切種類底形態與變形，並造成一種眞實的繪畫。例如，在動作底語言之內爲給某人以一被驚駭的人底觀念，除了模仿恐怖底叫聲和運動而外沒有其它方法。當願意由發音底道路去傳達這個觀念時，遂使用在同一細節之內表現它過一切表詞。不能刻畫甚麼過單獨一字，是過於弱了不能直接連續於行動底語言。這種語言是如此地與精神底粗糙性相稱，至使發出的音除了把表詞之這一些累積在另一些之上，不能在那兒與以補充。語言之不很豐富，同樣不容許有其它的說法。既然它們絕少提供特別的用語，那就只有仰賴把那些更與之相似過觀念重複起來才能猜測出一個意思。這就是重複法底起源：在古代語言之內特別表現過缺點。實際上，這種例子在希伯來文中是很常見的。人之把從前只能以很複雜的運動說明過諸觀念連結於單獨一字，乃是非常遲慢的事；人之避免冗長的表詞，只是在已變成較豐富了的語言提供特別的和對於必需的一切觀念都是熟習過用語之後。文體底明確在北歐諸民族中是老早就被認識了的。他們由於冷酷和沉靜的體氣之一結果，更容易地拋棄由行動底語言所感到過一切。此外，傳達其思想之這種方法底影響，保存了很久的時間。卽

在今日，亞洲中部，重複法還被當作講演底精才石待。

六七 文體在其起源之內，曾經是詩體的，因為它開始是由用最易感的影像去描畫觀念，此外它還是非常之合節奏的。但是，語言變得來更加豐富，行動底語言就逐漸被廢棄；聲音變化少了些；對於脗辭和比喻法過興味，以我就要舉出過理由，不知不覺地減少了，文體便接近於我們底散文。可是，著作者採用古代的語言，當作是最生動和最宜於刻在記憶之內的：這是古時把他們底著作傳與後代之唯一的方法。人們給這種語言以相異的形式；人們想像些規則以增加調和，由此造成一種特殊的藝術。人們為此而使用這些規則過必需，久已使人相信只該以韻文作東西。只要是人們沒有描寫其思想過單字，則這個意見就是建立於韻文學起來和記起來都比較容易這件事情之上的。在這種理由已不存在之後，成見尚要使其存在的。最後，一個哲學家，不能屈服於詩底規律之下，首先偶然去做散文（註八〇）。

六八 音韻如拍子、脗辭與比喻法一樣，不把它底起源歸諸語言底誕生。北歐底民族，冷靜而沉默，不能保存如像其它韻律那樣合拍子過韻律，當曾引用它過必需再也不相

(註八〇) 伊特羅瑪·得·西拉 Théracyle de Syros

是知道像散文過第一人。

同遊時候。爲了補償這一點起見，他們就不得不發明音韻。

六九 要想像詩是以如何的進步而變成一種藝術，並不是容易的事。人們既已指示出那被偶然引入於講演之內、於由單音之不均等與聲音之某些抑揚底愉快的印象所產生迥相異的運動，自行作成數目與調和之典範，他們便由此逐漸吸取詩學之一切規則。音樂與詩因而自然是一起產生出來的。

七〇 這兩種藝術又與比之更古而稱爲「跳舞」(danse)遊藝術相結合。由此我們能夠推測，在一切時間與一切民族之內，總可以指出某種跳舞、音樂與詩。羅馬人告訴我們高盧人與日耳曼人有其音樂家與詩人；關於內格洛人(Negres)、加勒比人(Caraibes)與伊洛哥人，在今日尙可以看出同樣的事。這就是爲甚麼在野蠻人當中，找着那些形成於開化民族裏面與在今日專於拿來供給我們都市之堂皇富麗遊諸藝術底萌芽。這些藝術表現離開其起源是如此地遠，至於使人不易把它看得出來。

七一 這些藝術，對於它們底起源之緊密的聯繫，便是那曾由古人使它們在一通有的名稱之下混同起來遊原因。在他們裏面，音樂底萌芽，不只是包含它所表明於我們底語言之內遊藝術，而且包含手勢、跳舞、詩、以及對白、底藝術。

他們底音樂之大部分結果，因而應當歸之於這類連結起來的藝術，並且由此它們就再也不是如此可驚的了（註八一）。

七二 顯然看出最初的詩是以甚麼為對象。在社會底建立中，人們還一點也不能用心於純粹娛樂底事物，而使其不得不聯合起來的需要，把他們底眼光限制於能夠對他們有用或必需的東西上面。詩與音樂因此只不過是為使人認識宗教、法律、並為保存偉大人物與其對於社會所盡的任務而始被研究的。在這裏，甚麼更特別的東西也沒有，或者寧可說這便是可能使用過唯一的方法，既然文字還不曾被認識。所以，古代一切底紀念坊就證明這些藝術在其降生之時，是特別為諸民族之教育的。高盧人（Gaulois）與日耳曼人（Germanis）是為保存他們底歷史與法律而使用，在埃及人與希伯來人，則成為他們宗教之一部分。這就是為甚麼古人想使教育以音樂底教育為其主要的目的：我是在他們所給予的整個範圍之內採取這個用語。羅馬人斷定音樂是一切年齡所必需的，因為他們發覺音樂教育孩子們所應學習的東西，成人所應知道東西。至於希臘人，則不懂

---

（註八一） 例如人家說得蒙那德爾（l'erjandre·底音樂僅成一種運動）但這種音樂並不是單純的歌聲；而是來自這個詩人的韻文。

得音樂，在他們是覺得如此地可恥，以至一個音樂家和一個學者，在他們看來，乃是一樣東西。而在他們底語言中，所謂一個蠢子，其意義是由一不懂音樂的人底名稱去表示的。這個民族，不相信這個藝術是人底發明，他們相信更使他們驚異的樂器乃是得之於神的。他們既有比我們更多過想像力，也就對於調和更為易感了。此外，他們所有對於法律、對於宗教、與對他們在歌唱中所讚美過偉人之尊敬，都轉到那保存這些事物之痕跡過音樂上去了。

七三 韻律與文體既變得來更加單純，散文便益加與詩遠離。它方面，精神有了進步，詩在這上面以更加新穎的意象而表現；以此方法，它同樣也與普通的語言遠離，不大為大眾所可能而成為比較不很宜於教育的。

此外，人們必得認識過事實、法律與一切事物，如此厲害地加多起來，至於記憶太弱了不能荷負如此的重担；社會之大至於法律底頒布只能很難地達到一切公民。因此，為教育人民，就不得不求助於某些新的方法。於是才想像出文字來：更後一點，我就要敘述其進步（註八二）。

在這個新藝術誕生之時，詩與音樂開始更換對象：它們分配於有用與娛樂之間，最後便差不多限於純娛樂底事物。

（註八二） 本部分，第十三章。

它們變得來越少必需，則它們便越發找尋更加使人愉快遊機會，它們兩者都成功了巨大的進步。

音樂與詩，直到那時都是不可分離的，當它們已被改善時，就開始分裂成爲兩種不同的藝術。可是人家不合理地倡言反對首先試行分裂它們遊人。它們所能產生遊結果，如不自相假以互助，還是不充分顯著的：人家不能預見它們應有甚麼到來；而此外，這個新的用途對於習慣是過於相反的。如我們已做過那樣，人家訴諸古代；古代永不會有一個而無它一個地使用過它們；人家因此結論說沒有詞遊調子、決不要歌唱的韻文，是太奇異的東西，永不會有成功。可是，當經驗證明其反對時，哲學家們開始害怕這些藝術會要敗壞風俗。他們反抗其進步，且亦述說那從來不會是爲純粹娛樂底事而使其效用的。因此，音樂與詩之會改換其對象和區別成兩種藝術，決不是沒有很多要克服遊困難。

七四 人也許會樂於相信尊崇古代遊成見是從人類第二代就已開始的。我們越發是無知，我們就越發需要引導，並就越發能夠相信凡在我們之前遊人都曾經把他們已經做好了，給我們剩下來的不過是效法他們而已。多數世紀底經驗，已經很應改正了我們這種成見。

理性所能做的，時間和環境把它誘起，但每每是爲使人

陷入於完全相反的偏見之內。這便是關於詩與音樂底命題所能指示出來的。我們底韻律既已變得來如今日那樣單純，這兩種藝術已是如此厲害地分裂了，至於要把它們在一戲劇上聯合起遊企圖，對一切人都表現是滑稽可笑的事，而且只要人是奇怪的，對於那些鼓掌贊成其實行遊人們亦有同樣表現。

七五 最初的詩底對象給我們指出甚麼是它底性質。這是真實的，它們只有爲了在公民之中喚起其感情、讚美和競爭，才歌唱宗教、法律和英雄。這就是聖詩、頌歌、抒情小曲、歌。至於敘事的與戲劇的詩，它們都是更後才被認識的。這些東西底發明，當歸功於希臘人，歷史如此常常由是作成至於無人不知。

七六 我們可以由最初的語言之天才去判斷最初的詩底體裁。

第一點，字之省略底習慣在那兒是十分常見的。希伯來文就是一種證據；而其原因是這樣的。

由必需所引進、把行動底語言與發音的語言混合一起遊、習慣，在這種必需已經中止之後，還存在了很久，這尤其是在如像東方的民族其想像力比較強的當中更是如此。這就是在一字底新規之內不使用它與使用它是同樣地可以好



好地理解。爲了更生動地表達思想或爲把思想含在韻文底拍子內，就樂於把字省去。這種特例是儘可能地被容許的，詩既是爲可以歌唱而作成的並還不能寫出，那末，調子與手勢就補充了曾經省略的字。可是，當一名詞以久長的習慣而變成一觀念之最自然的符號時，補充於此是不容易的。這就是爲甚麼，自古時底語言降至更近代的，就可以看出字之省略底習用逐漸地少於被接受了。我們底語言，是如此厲害地拋棄這種辦法，至於人家有時說它不放心我們底明察作用。

七七 第二點，恰切與準確，是最初的詩人所不知道的。所以爲了韻文底和韻起見，往往嵌入些無用的字，或用多數方式重複同樣的東西：這是常見於古時語言內邊重複法之新的理由。

七八 最後，詩是極端脗辭的和比喻的；因爲人家確證東方的語言之內，甚至就是散文也散布着些借喻法，這在拉丁文只是很少地使用。因此熱情產生最大的無秩序遂出現於東方的詩人之內：情慾以我們覺得是被誇張的色彩去表現這種事也是出現於他們之中。但我不知道我們是否有權去責備他們。他們不像我們那樣感受事物，所以他們不當以同樣的方式去發說它。爲要評價他們底作品，應當注意他們

爲之而寫作過民族底氣質。人家很多談及美的自然：甚至就是開化了的民族，都沒有那個不效法他；但各個都相信在自己的感覺方式之內找着模型。如果要有如此其多的費力才能夠認識它，也不要驚異；它過於常常改換面貌或至少它過於採取各地底形態。我同樣不知道我現時談話底方式是否感到它自若干時期以來在法國所探過一點聲調。

七九 詩體和普通的語言，於互相遠離時，在它們之間留下一種中間物，這兒便是辯才底起源，它由此離開以便時而與詩底韻調接近，時而與會話底調子接近。它與會話相異，只是因爲它拋棄一切不高雅的表詞。它與詩不同，只是因爲它不服從同一的拍子，而且按照語言底性質，不許其有散在詩中過某些形態和某些語調。此外，這兩種藝術有時如此厲害地混同一起，至於沒有區分之可能。

## 第九章

### 論字

我不能中止我關於手勢、跳舞、韻律、對白、音樂和詩所

有要論及的：這一切事物過於相連屬而且是與行動底語言非常相關的，這種語言即是它們底根源。現刻我要追究發音底語言能以怎樣的進步完善起來，而且最後變成一切之最便利的。

八〇 爲要懂得人是怎樣在自己相互間是認他們所欲使用過最初的字之意義，只須注意他們是在每個人不得不對它們給以同樣知覺這類環境之內把它們說出來就夠了。由是，他們在常常重複當中，隨環繞之愈加使精神習於以同樣符號與同樣的觀念連結起來，而以較多的確實性固定它們底意義。行動底語言除去了在開初所常有過曖味不明。

八一 特別用以滿足我們需要過對象，有時是很可以逃出我們底注意；但要對於那些特別產生恐懼與痛苦之感覺過東西不加以注意，却是困難。所以，人既然早遲都要依事物之益加吸引其注意而給以名稱，這是真實的，例如，與他們交戰過動物，在他們所食過菓子以前，就先有了名稱。至於其它的對象，則隨他們發覺其滿足他們最迫切的需要與接收其最生動的印象，而想像出表示它們過字。

八二 語言有長久的時間，除了曾經給與可感覺的對象之名稱而外，沒有別的字，這就是「樹」、「菓」、「火」以及最常有機會去說及過其它的字。首先被認識的實體之複雜的

觀念，因其是直接來自感官的，就應首先有其名詞。隨着有分析它們之可能，在思索到它們所包含迥相異的知覺時，人遂想像出對於單純觀念之符號。比方，當人有了「樹木」底符號，於是作出「幹」、「枝」、「葉」、「綠色」、等等符號。接着更漸漸地分別對象之可感的相異的性質；人們注意對象可能找着迥環境，並造出些字以解釋這一切事物：這便是形容詞和助動詞。但要給予心靈之作用以名詞，則遇到巨大的困難，因為人是天然不善於在自我之上作反省的。爲了說明「我看」、「我聽」、「我願意」、「我愛」以及其它類似的東西，經過很久，除了以特殊的聲調去說出事物之名稱並大體以某種行動指出所在迥情境而外，簡直沒有其它方法。這就是孩子、只有在他們已經知道命名對他們最有關係迥對象時才了解這些字迥孩子、這樣地使人認識在他們心靈之內所經過東西。

八三 在形成以行動來傳達這種觀念迥習慣時，人們習於決定它們，以後他們便開始找着把它們連結於其它的符號迥更多的便利。他們爲這個結果所選擇迥名字叫「動詞」。這樣，最初的動詞只是爲了當心靈活動或受困時說明心靈底情態而被想像出來的。接着就照這種樣子作成用以說明每一事物底情態底動詞。當他們表示一存在之情態時，

它們便與形容詞有其共通點；當其只是成立於所謂「行動」與「情慾」而指示其情態時，又有特別的。「感覺」(sentir)、「運動」(se mouvoir)就是動詞；「大」(grand)、「小」(petit)就是形容詞；對於助動詞，他們用以使人認識形容詞所不說明過情境。

八四 當人們還沒有使用動詞時，想要談到過對象之名詞，是在以某種行動指示其心靈底情態之同一時間說出的：這是最宜於使人理解過方法。但，當開始以發音過方法去補充行動時，事物之名稱自然首先出現，當作最熟習的符號。這種演述底方法，對於說話和聽話過人是最便利的。它於這件事乃是作為第一的，因它使其由最易於傳達過觀念開始；而尚有第二的，因為在把注意固定於想要談及過對象時，它便給它準備更易於懂得一種比較少於通用的而其意義當不如此顯著的用語。所以，觀念之最自然的秩序，想要把定詞(régime)放在動詞之前：例如人家說fruit vouloir。

這還可以由一很簡單的抑揚得到確證的。這就是行動底語言既單獨能作發音的語言之模式，則這發音的語言，在其開始時，當已保存觀念於前者之使用使成為最自然的秩序之內。然以行動底語言，除了指示它與之相關過對象而外，不能使人認識其心靈底情狀。說明一種需要過運動，除

非以某種手勢指示出特別用以滿足它適東西而外，是不能被理解的。如果它們先在時，這就是徒勞了，不得不把它們重複起來。因為想對之而使其了解自己的意思適人們，對於在要給這翻譯其意義底企圖中，要夢想把它們記起來，是太少訓練了。但不待勉強給與指定的對象適注意，使作用底智慧容易起來。在我同樣似乎今日這還可以說是使用這種語言之最自然的方法。

在其定詞之後到來適動詞，統攝它適名詞，這即是說主格，不能置於它們之間，因為它會把關係弄曖昧了。它亦不能放在句子之首，因為這樣它與其定詞適關係就不大顯著。它底位置因此是在動詞之後。由是，字遂在它們自相統攝之同一秩序內自行組織起來，這就是使智慧容易適唯一的方法。人家說“fruit vouloir Pierre”作為“Pierre veut fruit”。第一種構成，與第二種之在今日是同樣地自然。這是由拉丁文底語言所證明的，在那裏面，兩者是同等地被採用着。似乎這個語言是當作最古的與最近代的語言之間適中間物，它分占着兩者底性格。

八五 動詞，在其起源內，只以不決定的方式說明事物之情態。這就如像無定式「去」(aller)、「作事」(agir)。隨伴它們適動作補充其餘，即是說補充時間、法式、數目和人稱。

在說“arbre voit”時，用某種手勢，使人認識人家到底是說的自己或者別人，說的一個或者多個，說的過去、現在、或者將來，最後是在實指的意味之中或者條件的意味之中。

八六 把這些觀念連結於同樣符號遊習慣既已使連綴它們於聲音遊方法容易起來，爲了這個結果，人家會發明一些字，即在講話之中只能置於動詞之後遊字，以同樣的理由動詞只能置於名詞之後。於是在說“Je mangerai du fruit”把觀念列入於這樣的秩序之內“fruit manger à l'avenir moi”。

八七 使動詞底意義成爲被決定的這類的音，既常常加於動詞，不久就與動詞合成一字，隨其不同的意義而有不同的結尾。於是動詞被看成一個名詞，這名詞在其起源上，雖是未被定義的，但由於時間與語法之變化，變得來專以決定的方法說明行動底情態與每一事物之熱情。就是這樣，人於不知不覺之間達到想像出「動字配合法」(conjugaisons)來。

八八 當字既變成我們底觀念之最自然的符號，把這些符號放置在一種如此與我們今日給予它們遊次序相反遊次序之內這種必需，就再也不是一樣的了。不過人家繼續要做這種事，因爲依這種必需而被形成遊語言之性格，不容許

這種習尚有甚麼改變；人只有在多數慣用語 (idiomes) 彼此相互連續起來之後，才能以我們底理解方法而自相接近。這些改變是非常緩慢的，因為最後的語言常常保存居它們之先過語言之天才底一部。在拉丁文內，看出最古的語言性質之顯著的殘餘，由此它一直過渡到我們底配合法之內。當我們說“je fais, je faisais, je fis, je ferai, 等等”時，我們只有變化動詞之結尾才能分辨時間、語法以及數目，這就證明我們底配合法，在這上面，是以拉丁文底配合法為範本的。但是當我們說“j'ai fait, j'eus fait, j'avais fait, ”等等時，我們便遵守給我們變得來最自然的秩序：因為 fait 在這兒是真正地動字，因為這是指示動詞過名詞；而 avoir 只相當於那在語言之起源裏面，出於動詞之次以表示動詞之時間、語法、和數目過聲音。

八九 關於 *etre* 一詞亦可以做同樣的指示。這個字使那與它相連過分詞，時而是與一受動的動字相等，時而是與一施動的或中性的動詞之不定過去相等。在“Je suis aimé, je m'étais fait fort, je serais parti, aimé”這些句子裏面，它們是說明情態的；fait 及 parti 是說明動作底情態，而 suis, états, 和 serais 只是表示時間、語法及數目的。這一類的字，在拉丁文底配合法裏面，沒有多少用處，它們如



在最初的語言之內，即是說組織在動詞之後。

九〇 既然爲了表示時間、語法和數目，我們具有置於動詞之前遊詞類，我們能夠把它們擱在後邊，給自己做成最初的語言之配合法底模式。這就例如在 *je suis aimé, j'étais aimé* 等時，給我們以 *aimésuis, aimétais*，等等。

九一 人不增多無用之字，尤其是當他們開始使用文字時：要想像它們而且記住它們是很費事的。作爲一個時間或一個語法底符號遊同一名詞。因此是置於各個動詞之後的：由此遂使每個母語 (*mère langue*) 最初只有獨一的配合法。如果數目增加了，這乃是由於多數語言之混合，或者因爲特別拿來表示時間、語法、等等遊字，隨在其前遊動詞有時變化起來，發音就來得或多或少地容易。

九二 心靈之相異的性質，不過是行動和它由是經過遊情慾之各樣情態或當它發生作用或幾度感受痛苦而感染着遊習慣之一結果。爲要認識這些性質，就得具有以不同方法作用或感觸這種實體遊某種觀念：所以表明它們遊形容詞，除了在動詞已被認識之後，是不能夠通行的。「*parler*」及「*persuader*」必然是在「*eloquent*」這個字之使用以前就使用着遊字：這個例子就足以使我底意思達於顯明。

九三 在論及給予事物之性質遊名詞時，我已舉出的

不過是些形容詞：這是由於抽象的名物字只能在很久以後才能夠被認識。當人們開始去注意及對象之相異的性質時，並不把它們看成單獨存在的，而是把它們看成一個對象所含着過某種事物。他們給予它們過名詞，因之必得由這個對象取得某種觀念：這就如像 *grand*, *vigilant*, 等等字。繼後，再經過曾經作就過概念，不得不分解它們，以便最方便地解說新的意思；於是分別其主體底性質，造成 *grandeur*, *vigilance*, 等抽象的名物字。如果我們能夠追跡一切最初的名詞，我們就會承認沒有任何抽象的名物字不是由某種形容詞或某種動詞派生出來的。

九四 在使用動詞之前，如我們所已見的，已有了說明顯著的性質過形容詞，因為最容易決定的觀念首先就得有其名稱。但，由於沒有把形容詞連結於其實物字之故，人總高興把這一個置於它一個之旁。 *monstre terrible* 意即 *umonste est terrible*；因為行動補充那未用聲音表示出來過東西。在這上面，須得注意實物名詞，隨着人家想更多地着重一個或另一個底意義，時而置於前面，時而放在後面。一個為樹木之高大所驚駭過人說“*grand arbre*”，雖則在其它機會內，他曾說“*arbre grand*”。因為最被觸動過觀念便是自然首先說出過觀念。

當人們造成若干動詞時，便容易看出爲了給動詞增加以表示人稱、數目、時間與語言動字，尚有把它們連結於統攝它們動名詞之特性。因此，爲了形容詞與名物詞之聯繫而使用同樣的字，或至少要想像出一個相似的來。這就是 *être* 底實物字與甚麼相應、相應於差不多是不足以表示人稱動東西。這個連結兩種觀念動方法，如我在它處曾經說過（註三八），便是人所稱爲肯定（affirmor）動東西。所以這個字底性質就是表示肯定的。

九五 當入以之用於名詞與形容詞底聯繫，把名詞連結於後者，正如連結於肯定很特別地落於其上動形容詞。在談及動詞動場合已經見過的，很快便到來了；這即是兩個字只變成一個字。由是，形容詞也變得來可以有變化，其與動詞有別的，只因爲它們所說明動性質既不是行動、也不是熱情。於是，爲了把這一切字置於同一的類別之中，人只會把動詞看成「一個能有變化而肯定一主體之某種性質動字」。因此就有三種動詞：一種是表示行動動施動的動詞；另一種是受動的或表示情慾的；最後的是中性的、或表示其它一切性質的。文法家接連着改變這些分割，或想像出新的來，因爲由於定詞（regime）比之由於意義去分別動詞，要容易些。

（註八三） Première partie, section, 11.

九六 形容詞既經改變成動詞，語言之構成就有少許變動。這些新的動詞之位置，亦如它們由是派生下來過名詞底位置那樣變化：這樣，它們是時而置在它們即其統攝者過名詞之前，時而又在其後。這種使用法，繼後又推廣到別的動詞。如此這般就是曾經準備在我們是如此自然的構造之時代。

九七 人再也不迫於常常把自己的意見安排於同樣的次序之中：人把多個形容詞與那曾經給它們添加上過字分開起來；另外去配合它；並且，在長久地充分無差別地安置它之後，如拉丁語言所證明那樣，人們就把它固定在我們底語言之內，置於統攝它過字後，置於它所具有以為定詞過字後。

九八 這個字，不是任何性質底符號，不能列在動詞數目之內；如果關於它，未曾像對於形容詞所已做那樣，擴大動詞底概念。這個名詞因而再也不被看成「以人稱、數目、時間與語法底區分表示肯定過字」。由是動字 *etre* 特別是單獨學。文法家既未遵從這些變化底進步，則在這類名詞(註八四)

---

(註八四) 勒讓兒住持 (l'abbé Regnier) 說過：語言之一切部分，沒有那個能像我們在動詞方面所有那樣多的意義。 *grammaire Française*, P. 295.

所常有過觀念之上，很不容易一致。

九九 拉丁文底變化法，應當以與它們底配合法一樣的方式去說明；起源並沒有不同之處。爲要說明數、格、與性，人家想像出置於名詞之後與變更其語尾過字。在這上而可以指示出我們底變化，一部分是按照拉丁文底變化而作成的，因爲它們容許不同的語尾，並且有一部分是按照今日給與於我們底觀念之秩序的；因作爲數、格及性之符號過冠詞，是安置在名詞之前的。

在我，似乎我們底語言和拉丁底語言之比較，使得我底推測成爲充分真實的東西，可以預斷如果能夠追溯到一種最初的語言，它們是去真實不遠的。

一〇〇 拉丁文底配合法及語尾變化，有優於法文過變化和準確性底長處。我們不得不由助動詞和冠詞所作出過常見的用法，使文體變成混雜而且拖沓的。這在我謹慎到沒有必需而重複着冠詞時，還更爲顯著。例如，我們不說「這就是我所認識過最虔誠和最有學問過人」(c'est le plus pieux et le plus savant homme que je connaisse)；但我們說「這是最虔誠而最有學問的」(c'est le pieux et le plus savant) 等等。還可以指示出，以我們底語尾變化，缺乏文法家所謂比較級過字，我們只給它加上 plus 這個字，這

個字要與冠詞相同地重複。活用法與語尾變化既是講話之內最常見過語言之一部分。而我們底語言之不及拉丁文精確也就被證明了。

一〇一 我們底動詞變化和語尾變化，它們自己有優於拉丁文過長處：這就是它們使我們區分那些在他們底語言之內是混淆的意義。我們有三種過去，*je fis*, *j'ai fait*, *j'eus fait*；他們只有一個 *feci*。冠詞之省略有時變更一個文句底意義：*je suis père* 及 *je suis le père*，有兩種不同的意義，在拉丁文 *sum pater* 之內是混淆的。

## 第 十 章

### 同一問題之繼續

一〇二 要對每一特殊對象想出些名詞，這是不可能的。因此及早具有一般的用語就成爲必需的了。爲要給自己確保各個人形成同一的抽象作用並且給同一的觀念以同一的名稱，豈不應當以甚麼手段把握環境嗎？只要讀到關於抽象的問題過著作，就會看見即是今日，要在這兒得到成功是

不容易的。

爲要懂得在甚麼秩序之內，抽象的用語曾經被想像出來，這只消注意一般的概念之秩序就夠了。起源與其進步，兩者都是一樣的。我想說如果最一般的概念是自那直接由感官而來過觀念到來，這是不變的，而最抽象的用語之由曾經給予於可感的對象之最初的名詞所派生的，這也同樣是確實的。

人，只要是在他們底能力之內，把他們底最後的認識歸諸他們已經獲得過知識之某些。由此，不很熟習的觀念便與更加不熟習觀念相連結，這就是對於記憶和想像之一巨大的助力。當環境使人注意於新的對象，則追求它們與彼認識了過對象所共有過東西。人家把它們置於同類之中，而且同樣的名詞用以表示彼此兩者。符號底觀念就是這樣變成更一般的：但這只能逐漸到達成功；人只能逐步前進得到最抽象的概念，只在很晚才有「本質」(essence)「實體」(substance)與「存在」(être)底用語。自然還有些民族尙未發達其語言(註八五)：如果他們是比我們更爲無知，我不相信那就是由於這個地方。

---

(註八五) 這是由拉·貢達敏(La Condamine)感測係得到

確證的。

一〇三 抽象的用語之使用愈是建立起來，則它愈使人認識發出的聲音是如何竟至宜於解釋那表現與可感的事物較少關係的思想。想像作用，爲在那些觸動感官的對象之內找尋通過心靈之內部遊東西之影像而勞作。人既常常窺見物質之內遊運動和靜止，既指示出物體底傾向或偏倚，已經看見空氣活動、騷動、而且明朗，看見植物發達、強壯而且衰弱：他們就說心靈底「運動」、「靜止」、「偏倚」、「傾向」；他們便說「精神活動、騷動、明朗、發達、壯健、衰弱。」最後，人家樂於找出存在於心靈底作用與肉體底作用之間遊任意的關係，以便把同一名詞給予於彼此兩者（註八六）。「精神」（esprit）一詞，如果這不是由於一種被稀薄化的物質、一種蒸汽、看不見的吹息而來，它又是從何處來的呢？這卻是一種觀念，多數哲學家與之如此異常熟習，至於想像由無數部分組成遊實體是能夠想到的。我曾經糾正過這種錯誤

（註八六）洛克說：“如果我們能追溯它們（語詞）或字底淵源，我毫不懷疑在一切語言中我們應當發見那代表感官所不能及的事物，從可感覺的觀念上有它們最初的起源。由此我們便可以推測，在語言底始用者心中充滿着的是何種觀念，從何處派生；而且，甚至在事物命名之際，自然無意之間對人提示他們底一切知識底本源和原則了。（洛克：『人類悟性論』，第三卷，第一章，第五節）



(註八七)。

我們分明地看見一切名詞，在其起源之內，是如何地會被轉化。在最抽象的詞類之中，也許可以舉出這個真實在那兒不是如此顯著過例子來。這就是「思想」(pensée) (註八八) 這個字；但馬上就要信服它並不是例外。

給人提供最初的機會去注意在他們心中所經過過東西

(註八七) 第一編，第一分部，第一章。

(註八八) 我相信這個例子是人所能挑選出最困難的例子。人家可以由一種困難去作判斷，這困難即是笛卡兒派曾經相信把那些主張一切認識來自感覺過人歸諸不合理。他們質問道：“完全是虛靈的觀念，例如思想底觀念與存在底觀念：它們到底是由甚麼感官而進入於悟性之內的？爲要由視官進來，它們是明亮的或著色的嗎？爲由聽覺進來，是以一聲音或聲音嗎？爲由嗅覺進來，是以好的或惡劣的臭味嗎？爲由味覺進來，是以好的或惡劣的味道嗎？爲由觸覺進來，而是冷或熱，硬或軟嗎？只要如果不能回答出一點不是背理的東西，那就得承認精神的觀念，如像存在與思維這種觀念，無論如何都不是由感官取得來源的，而是我們底心靈本身就具有形成它們的官能”。“art de penser” 第一編第一章。這個教論是由奧古斯丁(St. Augustin)底“Confessions”裏面取字來的。在洛克著書之前，它倒是有點誘惑力；但在今日，如果說力三年半長大的東西，這就是邏輯論或自身。

而且用行動、接着用名詞把它表示出過機會，就是需要。這些觀念只有與這些需要相關而發生，除了非做不可以外，人是不能分辨多數事物的。但，需要是唯一地與物體相關的。給予我們可能確證過東西之最初的名詞，因之只表示顯著的行動。在後來，人逐漸與抽象用語相習，成為能夠區別靈魂與肉體、並分別考察這兩種實體底作用。於是他們不僅看出例如當人家說「我見」(je vois)過時候，甚麼是肉體底行動，而且他們特別注意於心靈底知覺並開始把「見」這個用語當作特別拿來表示彼此兩者的。這也是同樣真實的，這種習用是如此自然地建立起來，至使人們看不出擴大這個字底意義。所以最初是限於身體底一種動作過符號，就這樣變成心靈作用之名詞。

越是在會由這種方法給觀念過作用之上加以思索，越發感覺把它們歸諸不同的種類之必需。爲了這種結果，並不想像出新的詞類，這也許不是使人理解的最容易的方法：但人家逐漸按照需要把那變成心靈之符號過名詞之某些底意義擴大起來，竟至其中之一最後成為如此普遍至於說明一切：這就是「思想」底名詞。當我們想要指示出一種尚未爲習慣所決定過抽象觀念時，我們自己也不能有其它辦法。一切確證方才我在前一段內所說的，「最抽象的詞類是由那會

被給與於可感覺的對象過最初的名詞而來的。』

一〇四 只要習用一經熟習，人家便立即忘掉了這些符號底根源。並且犯着錯誤相信它們是精神的事物之最自然的名詞。人家同樣想像它們是很完善地解釋其本質和本性，儘管它們是很不完善地只解釋其相類性而已。這種誤謬在古代哲學之內，顯著地表現出來；它還在最優越的近代哲學之內保留着，它就是推理方法內我們底進步之遲慢的主要原因。

一〇五 人，主要地是在語言之起源內，少能有自我的反省，或者爲了說明他們在那兒所能指示的，直到那時只有應用於全然相異的諸事物之符號，就可以判斷他們在給心靈底某些作用以名詞之先，有許多要克服的障礙。例如連結講話之各部分過短綴語，只是在很晚才被想像出來的。它們以很久超脫於精神底粗疎性過精練，說明外物以之感動我們過方式、說明我們對這所下過判斷，這即是使人不能推理的。所謂推理，就是說明存在於相異的命題之間過關係。但這是顯然的，只有接續詞給還提供方法。行動底語言，只能微弱地補充這些短綴語底缺點；除了在名詞是被指定的和很多再現的環境而被固定了的而外，拿着這些名詞不能夠說明它們即其符號過關係。再下去我們會看見這使辯解產

生出來。

一〇六 人除了當他們對於可感的對象給以名稱的時候，是永不會自相很好地理解的。但只要他們願意追隨原型的概念，既然他們通常是缺乏模式的，他們是存在於不住地變化着的環境之內，一切人都同等不很知道指引其心靈底作用，他們便開始有使自相理解過很多困難。在同一名詞之下，聚集着多或少單純的觀念，而且往往是無限地自相反對的觀念。在這最後者上面，在兩個不同的語言之內，完全相應的詞是罕有的。反之，在同語言之內，指出其意義是不十分決定而可以做出千百不同之使用的，這倒是很普通的。這些缺點，一直走到哲學家底著作之內而且是很多錯誤底根源。

我們在論及實體底名詞時：曾經看出複雜的觀念底名詞是在單純觀念之名詞以前被想像出來的（註八九）。當給原型概念以名詞時，人家曾經遵循全然不同的秩序。這些概念既然不過是曾經照我們底選擇而收集起來過多數單純觀念之集合，那末，這就是顯然的，我們只能在已經使用特別的名詞，把我們所欲使其加入過單純觀念決定下來之後，我們才能夠形成這些集合。例如，把「勇敢」（Courage）這個名詞

（註八九） 上面，82段。

給予以此名詞爲其符號的概念，只有在用別的名詞已經固定了危險、危險底認識、冒險底義務、完盡此義務底堅毅、底觀念之後。

一〇七 代名詞乃是人所想像的最後的字，因爲它們是人們感覺其需要最後的東西：人在習用它們之前經過了長久的時間，這也同樣是真實的。精神，在每一次以同樣的字喚起同樣的觀念這種習慣之內，頗難自行成就於充當別的名詞、有時甚至充當一個整句的名詞之名詞的。

一〇八 爲要減少這些困難，就把講話內代名詞置於動詞之前；因爲，由此更形接近它們占有其位置的名詞，它們底關係就以此而成爲更加顯著的。我們底語言同樣自此作成一種規則；只有在動詞是屬於命令法而且命令地指示：人家說，「做這吧」(faites-le)這種場合，才能有例外。這種用法之曾被引用，不過是爲更好地區別命令法與現在。但如命令法表示一種禁止，代名詞仍舊採取本來的位置：人家說，“ne le faites pas”。理由在我覺得是顯然的。動詞表示一事物之情態，而否定則表示這種情態之除去；因而這是自然的，爲要更加明白起見，不把它和動詞分開。使其完全的乃是 pas；因此，只把 ne 連結於動詞乃是更爲必需。這在我同樣覺得這種短綴語是永不願與其動詞分開的；我不知道文

法家會否對此加以注意。

一〇九 當人們想把字分屬於不同的類別時，常常不會過問字底本性：這就是爲甚麼人家曾把並非代名詞遊字也放在代名詞底數目內。例如當人說：“voulez-vous me donner cela;”(你願意把那給我;)“vous, me, cela”(你、我、那)，表示說話遊人、說話遊對方以及人所要求遊東西。這樣，在代名詞之前久已被認識的、而在講話之內依其它名詞之順序安放的，在那兒特別是些名詞。這順序即是說當它們是那中間的統攝者則在動詞之前，當它們統攝動詞則置於後，人家在說 *Je veux cela* 時，則說“*cela vouloir moi*”。

一一〇 我相信給我們剩下要論及的，不過是性底區分：但這是可以看得出來的，它只應以性(男女)底不同爲其起源，而人之把名詞分成兩種或三種性別，不過是要使語言更有秩序、更加明白。

—— 如此便是、或差不多是、字曾在其內被發明出來遊順序。語言，除了當它們有了一切種類底名詞而它們爲了講話底構造而被造成固定的原則時，才特別地開始有一文體。在前，這只是以行動底語言之助而說明意思底一系列遊用語之某種數量而已。但應注意代名詞只是在文體之確切性上是必需的。

## 第 十 一 章

### 字底意義

——二 要指示出單純觀念之名詞少能有曖昧不明，這只消注意名詞是怎樣被想像出來的就夠了：因為環境顯明地決定它與之相關聯知覺。如果我注意到人家爲了表示我現刻所感受過某些知覺而使用「白」、「黑」(blanc, noir)這些字，我就不能疑惑它們底意義。

——三 關於複合的概念，事情就不一樣了：它們有時是複雜到如此地步，至使人們只能很慢地去集合應得屬於它們的單純的觀念。若干容易觀察的可以感覺的性質，首先就構成人由一實體所造就的概念；接着，便隨着人家越是長於把握新的性質而使它變成更加複雜。例如，這是真實的黃金底概念，在起初時，不過是黃而很重的一種物體底概念。若干時間以後，一種經驗又加上延展性；另一機會，又加上硬度或韌性；並這樣相繼地加上那最能幹的化學家曾經形成他們所有這種實體底概念之一切性質。每個人都能夠觀

察人家在那兒發見迥新性質，爲了進入於已經造成過概念之內，比之已經指出的最初的性質具有同樣的權利。這就是爲甚麼決定那些能夠構成一種實體底概念過單純的觀念之數目，再也不是可能的。依照有些人，它是最大；依照其他的人，它又較小：這完全屬於經驗與人家用以造成它們過智力。由是，實體之名詞底意義，必然地是很不確定的，並引起很多的字義之爭。我們自然是可相信其他的人亦與我們有同樣觀念，因爲他們使用同樣的語言；由此常常有這樣的事，儘管我們擁護同樣的感覺力，我們相信是意見相反的。在這些機會之內，要使爭論底對象消散並要使我們當作是重要的很多問題底無關重要成爲顯明的，只消說明用語之意義就得了。洛克對於這曾給子了一個值得徵引過例子。

“一天——他說——我在許多能幹而富有機智過醫生底集會裏面，大家在那兒偶然討論某種液汁(Liqueur)是否通過腦子底纖維。意見紛歧，爭論很久，各個提出不同的論據以支持其見地。經過多時，我很覺得大部分爭論寧可說是少在理解事物之方法內所存在過真實的差異上面是在字義上發生的。我便問這些先生，請其在把這個爭論推得更遠之先，最好首先攷驗而且在他們之間設定「液體」(Liqueur)這個字底意義是甚



麼。他們最初對於這個建議有點詫異，假設他們是很客氣過話，他們也許帶着輕視把這建議看成幼稚的和無理的，因為在這個集會中，沒有那個是不相信充分理解「液體」一字如何解釋，這我相信實實在在也不是最難的實物名詞之一。不管怎樣，他們滿意我底請求；在把事物攷驗之後，他們最後發覺這個字底意義並不如他們過去所信那個樣子決定和確定，而是反之，他們各個把它弄成相異的複合觀念之符號。他們由此看出爭論之極點，是在這個用語底意義上，他們幾乎全都承認同樣的事情；即某種流體的和稀薄的物質，通過腦筋底氣孔，儘管這種物質應否有「液體」之名，是不怎樣易於決定過事。這已為他們之各個好好觀察過過東西，却是被判斷為不值得爭論過東西”。（洛克，《人類悟性論》，第三卷，第九章，第十六節）。

——四 原型的觀念之名詞底意義，還比實體底名詞底意義更加不確定，或者是因為人們很少找得它們所屬過集合底模式，或因為即或在有模式時，要指示其一切部分總常常是困難的：最主要的恰恰是更加逃脫我們過部分。例如，為要形成一個犯罪行為底觀念，觀察在外的和顯明的東西是不夠的，而且還得把握那不落於眼下過東西。應當深入

於犯罪者底注意之內、發見其與法律過關係、並有時認識在它之前過多數環境。這一切都要一種細心，即我們底疏忽或我們智力之短少通常使我們不能辦到過細心。

——五 指示出人們即是在人家最濫用的同一時間，仍以甚麼信任使用語言，這是有趣味的事。儘管人家沒有任何小心以便達到理解，總相信是自相理解的。字底使用是變得來如此地熟習，至使我們疑感到人家只要我們一說出我們底意思來，就應把握着我們底思想。如像意思在談的人與聽的人心中只能是同樣的東西。本當要對這些濫用加以挽救的，而哲學家們却自己也冒犯着晦澀的毛病。各派都是很有興致地去想像出不明白或空無意義過用語。人們就是由於這而想法遮蓋如此其多的幼稚的或可笑的體系之弱點：如洛克所指示那樣（註九一），在這兒得到成功過手腕，算得是精神底明察作用與真實的學識。最後，它是由於這類的人而來，即由那些以一切派別之特用語組成其語言，曾經擁護一切種類的題材上面過贊同和反對過人們而來：這即是人家已經稱贊過的而且也許還要稱讚過才能，不過，如果人家較好地覺知事物，那也就會是最受輕蔑待遇過才能。要想防備這些錯誤，這就是字底意義應當是如何的正確。

（註九一） I. III, ch. x.

一一六 只有爲了說明自己精神之內所有遊觀念，才應使用符號。如果這是關於實體遊話，人家給予它們遊名詞，只當屬諸人家在那兒已經指示出來而已做成其集合遊性質。原型觀念底名詞，同樣只當表示人所能決定遊單純觀念之某種數目。尤當避免輕易假定其他的人給同樣的字綴以與我們相同遊觀念。當處理一問題時，我們第一注意應當是攷慮我們與之交談遊人，其複合概念是否像我們那樣包含一個最大數目的單純觀念。如我們疑心那是最大的，應給我們報知以若干與何種觀念；如果使我們覺得是最小的，我們就得使人認識我們在那兒添上甚麼單純的觀念。

至於一般的名詞，只能把它們看成區分那我們在其下分配着觀念遊不同的類別之符號；當人家說一種實體屬於一個種屬，我們應當單純地理解它包含着這種性質，即被包含於以某種字爲其符號遊複合概念。

在實體而外一切別的場合，事物之本質與我們由之形成遊概念相混淆：並且，因此，同一名詞，同等是彼此二者底符號。以三線限定的空間，同時是三角形之本質與概念。數學家在「大小」(grandeur)這個一般用語之下混淆起來遊一切，與這是相同的。哲學家看見數學上事物底概念與其本質底認識，馬上結論說在物理上也是同樣的，而且自己想像是

認識實體之本質底自身。

數學上遊觀念既是以一顯著方式而被決定的，事物之概念與其本質遊混雜，不會引出任何弊端。但人<sup>4</sup>在那裏據原型觀念以作推論遊科學之內，就難免沒有文字底爭執。例如，人家問人所稱為喜劇（Comédies）遊戲劇詩底本質是甚麼；如果人家給以這種名詞遊某種劇幕值得戴上這種名稱遊話。

我指示出曾經想像出喜劇遊第一人，並沒有甚麼模式：因此，這種詩底本質，唯一地是在他們由是造成遊概念之內。凡出於其後的，曾經相續地增加一點東西於此最初概念之上，並由是變換了喜劇底本質。我們亦有照樣做去遊權利；但在使用遊場合，我們便求教於今日所有遊模式，而我們依照多多使我們喜歡的去形成我們底觀念。因此，在喜劇底分類裏面，我們只承認某些，而排除其餘一切。若接着追問如此的詩是否一種喜劇；我們就會各依我們自行成就遊概念去回答；既然它們並不是一樣的，我們便覺得採取不同的意見。如果我們願意在名詞底位置上代之以觀念，我們即認識出我們只是由說明底方式而有不同。在如此限制一事物之概念時，如隨着發覺可以附屬於它遊新的種類去擴張它，當更為合理。這接着也許就是一個比較攷察甚麼是高

出於其它適部類，更要有趣、更要堅實適探求。

方才關於喜劇所說的，可以適用於敘事詩，因為把『失掉的樂園』(Paradis perdu)、『呂提蘭』(Lutrin)等是否敘事詩，當作重大問題爭論。

只要觀念是被決定的，有時具有不完全的觀念就夠了；其它的時候，又絕對需要它們是完全的：這是依屬於在眼光之下適對象的。人特別應當分別人家論及事物到底是為說明其理由，抑只是為了自己的研究。在第一種情形之內，有了事物之某些觀念並不夠事，而是要深刻地認識它們。不過，一種充分普遍的缺點，這特別是以少數觀念去斷定，並每每是拙劣地被決定。

在論究方法時，我將指出可用以常常決定我們連綴於相異的符號適觀念這類方法。

## 第 十 二 章

### 倒 裝 法

——七 我們自己誇耀法文在講話之內排列諸字，正

如觀念由自己排列於精神之內那樣，這是高於古代語言藝長處。因為我們自己想像最自然的秩序，要求在指出人由是所肯定遊東西之前，使人認識所說的主詞；這即是說動詞要以其主格居先而隨之以其定詞。但我們已經看見，在語言之起源內，最自然的組織，需要一種全然不同的秩序。

在這裏所謂自然的，必需隨語言底天才而變化，而在有幾種語言之內，覺得比在其它的語言之內要廣汎些。拉丁文就是一個證明；它聯結完全相反的組織，然這些組織同等地覺得適宜於觀念底安排。這就是此等句子：Alexander vicit Darium, Darium vicit Alexander。如果我們只採用第一種，Alexander vicit Darium，這並不因它是自然的，而是我們底語尾變化不容許明晰與一切相異的次序調和。

主張在 Alexander a vincti Darius 這個文句之內，法文底構造或許唯一是自然的這種人底意見，是建立在甚麼之上的呢？設若他們由心靈作用底方面、或由觀念底方面去觀察事物，便會承認他們是有偏見的。在由心靈作用方面去觀察事物時，就可以假定構成這文句遊三種觀念，同時在談話者底精神之內醒覺起來，或者它們在那兒先後相繼地醒覺起來。在第一情況內，沒有存在於它們之間遊次序；在第二情況內，它是可以變化的，因為「亞歷山大」(Alexander)

與「克服」(vaincro)底觀念，遇「大留士」(Darius)底機會而重現，與「大留士」底觀念遇其它二者而重現，是同樣地自然。

從觀念方面去審察事物時，謬誤不會是不很顯著的；因為在存於它們之間遊隸屬，同樣容許拉丁文的兩種構造：*Alexander vicit Darius, Darius vicit Alexander*。這就是它底證據。

觀念在講話之內，隨一個解釋另一個，擴張它，或在那兒做着某種縮約、而變動。由是，觀念是自然地在它們之間相隸屬着，但按照它們底聯繫自身是或多或少地直接之比例而是或多或少地直接。主語與動詞相連結，動詞與其定詞相連，形容詞與其名物字相連，等等。但在動詞底定詞與其主格之間，聯繫並不是一樣緊密，既然這兩個名詞只由動詞底方法而自行變化。例如 *Darius* 底意義是直接地與 *vainquit* 底意義相連；而 *vainquit* 底意義又與 *Alexander* 底意義相連，而存在於這三種之間隸屬關係保存着同樣的秩序。

這種觀察，使人懂得爲要毫不與意義底自然配置相頂觸。只要按照存在於它們之間遊最大的連繫就夠了。然而這就是同等地自行相遇於拉丁文兩種構造之中遊東西：

Alexander vicit Darium, Darium vicit Alexander。這兩種構造，有一個比它一個要自然些。對於這個主格，只有因為當作最自然秩序的不過是語言之性質曾使我們感染着過習慣，才得犯錯誤。但就是在法文裏面，也許具有能夠使人免避這種錯誤過構造，因為法文主格在動詞之後要有力得多；例如人家說：Darius que vainquit Alexandre。

一一八 意義之隸屬，隨人家不很依照它們底最大聯繫為比例地變動；既變之後，構造也就不自然了。這就如像此種句子：Vicit Earum Alexander；因為 Alexander 底意義與其應當直接相連過 vicit 底意義分開。

一一九 拉丁文的著者，提供一切種類的構造之例子：Conferte hanc pacem cum illo bello；這就是在我們語言底類推之中過一種；Hujus praetoris adventem, cum illius Imperatoris victoria；hujus cohortem impuram, cum illius exercitu invicto；hujus, libidinos, cum illius continentia；這與前者是同樣自然的，因為意義底聯繫在那裏毫無變動；但我們底語言，不容許它們這樣。最後，這一段是以一不自然的構造結終的：Ab illo, qui cepit conditas；ab hoc, qui contitas accepit, captas dicotis Syracusas。Syracusas 是與 conditas 分開，conditas 是與 ab illo 分開的



等等。這就是與意義之隸屬作用相反的。

一二〇 倒裝法，當其不適合於觀念之最大聯繫時，如果拉丁文不用被語尾置於不當自然分開遊字間之關係而加以補救遊話，那就不免有些缺點。這種關係，就是爲了把意義置於它們底秩序之內，精神容易使最遠離的諸意義接近起來這樣一種關係；如果這些構造對於意義底連繫有些勉強，而它們在此外却有認識起來頗關重要過長處。

第一，這就是給講話以更多的調和。事實上，既然一種語言底調和成立於一切音調之混合以內、於它們底運動以內、並於它們於是自相連續遊音程以內，就可見甚麼調和應當產生選擇高雅遊顛倒法。西塞諾把我方才所舉遊句子作爲一種模式而提供出來（註九二）。

一二一 另外一種長處，就是增加文體底力量和生動性：這是由安置每一字於自然應當產生最多結果遊地方所有遊便利性表現出來。也許有人會問一個字以甚麼理由攔在一個地方比較攔在另一個地方更爲有力。

爲要懂得這種理由，只須拿詞類按照意義之聯繫遊構造與詞類離開這種聯繫遊構造相比較就行了。在第一種構造內，意義表現得如此地自然，至使精神完全看出其繼續差

不多不必有想像力底作用。在另一種構造內，應該直接扣續的意義是太分離了，不能以同樣的方式去自相把握；但，如這種構造做得靈巧，最遠離的字，是以語尾變化置於其間遊關係而毫無勉強地自相接近起來。這樣，由它們底隔離發生些微弱的障礙，似乎只是爲了激起想像力之故才被做成的；而意義之分散，只爲便於自己不得不使它們接近起來遊精神，以更多的活動性，感覺其聯繫或對照。一個句子底全部力量，由於這種技巧，有時聯合於結尾之字內。例如：

……Nec quicquam tibi prodest

Aerias tentasse domos, animoque rotundum

Percurrisse polum, morituro (註九三)。

最後這個字“morituro”有力地完結，因爲精神不能使它接近與有關係遊 tibi 而不自然地把分開它們遊一切敘述出來。移動 morituro，適合於意思底聯繫，並且說：nec quicquam tibi moritura，等等，結果就會不得是一樣的了，因爲想像力再也沒有同樣的訓練。這類顯學法，分有動作底語言之性格，動作底單單一個符號往往等於整個句子。

一二二 由顛倒法底第二優點，產生出第三種優點，這即是它們作成一個圖景，我想說它們好像一個畫家把情境

(註九三) Horace, L. I. Ode 28.

聯合於一張畫布之內那樣，把一行到底情境聯合於單單一字之內：如果它們取次地把那些情境提供出來，這就不過是一個單純的敘說而已。一個例子就會把我底意思弄得十分明白。

*Nymphae flebant Daphnim extinctum funere crudeli*，這即是一個單純的敘述。我懂得 *Nymphae* 哭泣，她們哭 *Daphnis*，*Daphnis* 死了，等等。這樣一個個依次到來的情境，只在我心中引起一種輕微的印象。但是如果把字底次序改變，而說：

*Extinctum Nymphae crudeli funere Daphnim*，

*Flebant* (註九四)，

結果便全然不同，因為已經讀過 *extinctum Nymphae crudeli funere*，並不懂得甚麼，我在 *Daphnim* 看出第一筆底描寫，在 *Flebant* 看出第二筆描寫，而畫像於是被完成了。*Nymphis* 們哭着，*Daphnis* 正在要死，這個死被那足以使一可憐的命運同時觸動我過一切與之相隨。這樣就是顛倒法對於想像力逆勢力。

一二三 我在這類構造之內所找着過最後的長處，這就是使得文體更加精確。在使精神慣於拿一詞類與在同句

(註九四) Virgile, *Eglogue v*, v. 20.

中離得最遠的詞類相關聯時，這些詞類便使其習於避免它們底重複。我們底語言，是如此其少使我們取得這種習慣，至使人家會說只有字是直接相連續時才看得出兩個字底關係。

一二四 如果我們拿法文與拉丁文相比較，就可以找出兩方面底優點和劣點。在一樣自然的意思之兩種排列中，我們底語言，通常只容許一種。因而它在這種地方，便是較少變化、較不適於調和。它絕少容認意思底聯繫變動於其中顛倒法；因之它便自然是比較不生動的。但是，它以其語調之單純而明晰底方面自行補償。它高與它底構造常常適合於意思之最大的聯繫。由是老早就習於使精神把握這種聯繫，自然使精神更加恰當，逐漸傳給以這種單純與明晰底性質，它由這種地方，在許多種類中，自己成為如此卓越的東西。此外還看出(註九五)這些優點如何成就哲學精神之進步，而且我們對於古代語言特別的美底喪失得到如何的補償。為要使人不以為我是發過一種乖論，我將指出我們慣於依照自己生長其中語言之天才去連結我們底意思與我們隨其在自己上面有更多的正確性之比例而獲得正確性，這乃是自然的。

(註九五) 這一部分之最後一章。

一二五 我們底構造越是單純，則要把握其性質就越加困難。在我似乎用拉丁文寫東西要容易得多。配合法和語尾變化，是天然要引起頗費氣力才得保障過許多缺點。人家在同一的句中，不混亂地結合大量的意思：這甚至往往是一種美。在法文，則反是，不能採取過多的小心使在一句之內只裝入能夠是最自然地構成於此過諸觀念。要想避免為代名詞之使用所招致過曖昧性，必得要有可驚的注意。最後，當防備了這些缺點過時候，不採取這些被離開來的、使談言無力過語調，必不可少的是甚麼手段呢？但這些克服了障礙，豈沒有比我們底語言之構造為更美的嗎？

一二六 此外，就我在本章以內所論究之點底關係，我自己不敢對一切人在拉丁文或法文底愛好上過問題，加以斷定。有些人只探求次序與最大的明晰性。而其他的人則偏好變化和活力。這是自然的，在這些場合，各個人都是以自身底關係去作判斷。在我，覺得這兩種語言底優點是如此地相異，至於不能拿它們作比較。

## 第十三章

文字<sup>(註九六)</sup>

一二七 人在由聲音傳達其意思的情況之中，感覺到想像新的、特宜於把它們永續下去而且使不在場的人<sup>(註九七)</sup>也能認識的、符號之需要。於是想像力給他們表現同樣的影像，這影像即他們已經由行動和字解說過的，且在開始之時，會使語言成爲借喻和比喻的。最自然的方法因而就是畫出事物底影像。爲要解釋一個人或一匹馬底意思，便表現出這一個或另一個底形象，文字之最初的嚮示不過是一種單純的圖畫。

## 一二八 圖畫底起源，應當歸諸如此描寫我們底思想

(註九六) 當 *Essai sur les Hiéroglyphes* (由瓦畢爾東氏 M. Warleaurion 從英文譯出) 落入我手中時，這一部分差不多要完成了：這是同樣地充滿哲學和博學精神的作品。我高興看出我曾像它底著者一般地著想，語言自其開始以來，必得是很複雜的和很比喻的。我自己的思慮同樣曾教導我指示文字最初不過是一種簡單的圖畫；但我不曾嘗試去發見由於甚麼進步到達文字底發明，要在這裏得到成功最覺得困難。事情是很好地爲瓦畢爾東氏所實現；我曾從他底著作中抽出我所說及過一切或差不多一切。

(註九七) 在這一部分第七章內，我已詳說明其理由。

之必需，而這種必需不消說助成了行動底語言之保存，如像能夠最易描畫出來過東西那樣。

一二九 儘管有由此方法產生出來過缺點，美洲最開化的民族，還不知道發明出更好的(註九八)。最聰明的埃及人最初使用最簡捷的、人家稱之爲象形文字過方法(註九九)。由於他們曾經想像出來過或多或少的方法底技術之故，似乎他們之發明文學只是曾經一切進步之內過根據文字之後。

體積底巨大複雜所引起過不便，使人只用單一的圖像以作多數事物底符號。以此方法，過去只是單純的繪畫之文字，就變成繪畫和單字，特別形成象形文字過東西。如此這般，便是保存人類思想之粗劣的方法最初一度底改善。人家

---

(註九八) 加拉大(Canada)底野蠻人，並無其它。

(註九九) 象形文字區分爲固有的和象徵的。固有的又分爲 *Curiologiques* 和 *tropiques*。*Curiologiques* 以一部分代替全體；*tropiques* 以某種與之相似或已知的類似表現一事物。象徵的象形文字，是用於隱瞞自己的。這同樣分成兩種：*tropiques* 與 *enigmatiques*。爲要形成 *tropiques* 象徵，便使用事物之不從見知的特性；而 *enigmatiques* 則由類似於各種動物之與相異的事物之神祕所構成。參看 *Essai sur les Hiéroglyphes*, § 20 和以下。

以三種方式去利用它們。這些方式，遵守事物底本性，似乎是逐步地而且在三個不同的時間找出來的。第一種方式，成就於使用一對象底主要環境以當全體。例如，兩隻手，一手執槓，一手執弓，這就表現一個戰鬥。第二種方式，是以更多的技巧想像出來的，成就於以事物之真實或假借的器具去代替事物之本身。一個以超卓方式安放着眼睛，是特用以代表上帝之無限智慧的，而一柄劍則代表一個專制君主。最後，爲了表現一事物而使用另一事物，即於其間看出某種相似或某種類似的事物，這便是文字之使用過第三方式。比方宇宙是以一蛇來代表，而其斑點底花紋就表示星辰。

一三〇 想像出象形文字的人們之最初目的，便是保存事變底記憶並使人認識法律、規約以及有關於民事問題過一切。因此，在開始，只注意使用那類似性最爲一切人所理解過圖象；但這個方法，隨哲學家們用功於思辯底問題，便使人陷於過分穿鑿之內。只要他們一旦相信事物之內曾經發現最抽象的性質，某些個人，或由於奇異性、或由於對世人掩蓋其知識，便樂於選擇這類圖形以作單字、即其對他們想要解釋過事物之關係一點也是不被認識的這樣的圖形。經過某種時間，他們限於自然提供其標本過圖形；但後來，這些圖形使其感覺到對於想像提供給他們的觀念之巨



大的數目，是既不充分亦不方便。他們因而形成相異事物或各種動物之部分底神祕的集合之象形文字；這就是完全使它們曖昧起來過東西。

一三一 最後，以類似的圖象表達思想底習尚以及每每由此造成一種祕密和神祕過企圖，遂至強人以可感的影象去代表實體形態底自身。人家以野兔代表直率、以野牡羊代表不潔、以蒼蠅代表污穢、以螞蟻代表學識、等等。一句說完，人替沒有形體過一切事物，想出象徵的符號。在這些機會裏面，人滿足於任意一種關係：這就是當給予名稱於遠離感官過觀念時，已經使用過方法。

一三二 “直到那時，拿來作代表過動物或東西，都是照本來樣子畫下來的。但是，當那引起象徵的文字之哲學底研究，已使埃及底學者關於各種問題有許多寫作這種時候，這種恰切而過於增大零數過圖形，就覺得有些討厭。於是逐步地使用另外一種字，我們可以稱之為象形文字之通行文字。這就與中國底文字相像，在首先形成圖象之輪廓以後，使用既久就變成一種標記。這種通行文字所導出之自然結果，便是大大減少對象徵與把它固定於被解釋的事物之上所給予過注意。以此方法，象徵的文字之研究，便覺得非常簡約，這樣一來，除了記着象徵的符號之能力而外幾乎沒有

其它的事可以做。但在以前，須受那被用作符號遊東西或動物之特性的教育。一句說完，這就使此種文字還原於現時中國文字所有遊情況。”

一三三 這些字既已經過如此其多的變化，那末，要認識它們是怎樣由一種不過是單純的繪畫而生產出來的，殊不容易。這就是爲甚麼有些學者陷於錯誤，相信中國底文字並不是像埃及文字那樣開始的。

一三四 “這就是自繪畫底狀況到文字底狀況，以一單純漸次推移而前進到文字之一般的歷史：因爲文字乃在中國的符號之後剩下來所當做的最後一步。它，一方面，有關於埃及象形文字之本性，別方面，又與文字相關，正如象形文字同樣地與墨西哥的圖畫和中國文相關是一樣的。這些字是如此地與我們底文字相近，至於一個字母表，就簡單地減少了它們底數目上遊困難，而且是其簡單的節約。”

一三五 儘管有文字之一切優點，埃及人在文字被發見之後，很久還保存着象形文字底使用。這一民族底學識總是與這種文字相結合。人們所有對於典籍遊尊敬，轉而成爲對於學者永續其作用遊文字之尊敬。但是，凡不知道科學遊人們，便不作繼續使用這文字遊嘗試。學者在他們上面所有遊權力之一切，就是使他們重視這些文字，並當作特別用以

分割那繼續使用文字於其上遊公共紀念物遊東西看待。甚至也許埃及底僧侶，高興看見只是他們具有保存宗教之秘密遊一種文字之管鑰。這就是想像象形文字包含最大秘密遊人們之錯誤所由產生遊所在。

一三六 “由於這些細節，可以看見在起源時是爲了必需、而後來則被使用於秘密以及爲了裝飾而研究遊事，是如何到來的。但，由於事物之繼續變動底結果，最初是爲了光明而被發明、繼之則變成神祕遊同樣的圖象，曾經再恢復其最初的用途。在希臘和羅馬極盛時代諸世紀中，它們是被當作最宜於使人認識思想而用於紀念物和徽章之上的：至使在埃及掩藏着深刻的智慧遊同一的符號，在希臘和羅馬爲單純的人民所理解。

一三七 語言，在其進步之內，曾尾隨文字底命運。自開始以後，比喻與假借，如我們所已見的，是爲明晰所必需的：我們要追求它們是怎樣轉變成神祕的，並接着用於裝飾、最後遂成一切人所理解遊東西。

## 第十四章

神話、寓言、比喻和隱語之起源。

圖畫與譬喻之某些情形(註一〇〇)

一三八 由於已經說過過一切，顯然在語言底起源內，把行動底語言與發音的語言連結起來，而且只以可感的圖象來談話，這對於人乃是必需的。此外，今日最普通的認識，與它們比起來，是如此地微薄，至於它們除了接近感官而外都是不能為它們所達到的。最後，接續詞底使用既然不知道，那末要作推理還不可能。例如凡是願意證明遵守法則或遵守最有經驗者之勸告是怎樣有益過人們，再沒有比較想像明白揭示的事實更為單純的了：按照他們底目的而使成為矛盾的或順應的事故，具有兩重使人明白和深信之優點。這就是神話或寓言之起源。人們看見它底最初的目的是教育，因之，其主題都是假借自最熟習而其類似性是最易感覺的事物；這首先是在人們當中，繼之則在牲畜當中，再後一點則在植物當中。最後，任何時都有其黨徒過精鍊的精

(註一〇〇) 這一章底大部分，仍舊是由“Essai sur les Hieroglyphes”當中抽出來的。

神，強人由在最遠離的泉源之中去從事吸取。人家研究存在之最特異的性質，以便從中提取精緻而且高雅的暗示。以至神話逐步改變成為隱語，最後被變成只是一種譬喻而已。譬喻隨着智者或自命為智者的人們，愈是相信應當對於平民掩藏其知識之一部分，則愈是成為時髦的東西。因此對於明白的譬喻語言就改成神祕的了。沒有甚麼比較那沒有任何文字之色采的人們，更能描寫最初諸世紀底趣味：凡是假借和譬喻的一切，都使他們高興，儘管是曖昧不明的；他們不疑心在這些機會內有某種選擇底可能。

一三九 還有其它一種原因，使文體逐漸成為假借的，這就是象形文字底使用。這兩種傳達我們思想的方式，自必然地一個影響一個（註一〇一）。在談及事物時，使用那作為事物之符號的象形的圖象，這乃是自然的，因為描畫那習尚使其流行於語言之內底圖象，已經成為象形文字之起源。同樣，我們一方面在象形文字之內，找着日、月和星用以代表國家、帝國、國王、王后、和偉大人物；而它們底光明之蝕或消滅，就表示世間底災害；火與汎濫表示由戰爭或由饑饉而產生底毀滅；植物和動物指示各個人底性質，等等。而在另

（註一〇一）請參看M. Warburton 書內，他在神話、寓言、隱語、圖象和象徵方面與相異種類之文字之間所作之聰明的對照。

一方面，我們看出預言者把天上逝光底名稱給予帝王；他們不幸與覆滅，由這同一的光之蝕或消滅所顯示；天空墜落逝星子，用以表示偉大人物之滅亡；雷與暴風表示敵人方面底侵入；獅、熊、豹、牡牛與很高的樹木，表示軍隊底將軍、帝國底侵略者和創立者。一句說完，預言的文體似乎是一種口說的象形文字。”

一四〇 隨文字之變得更加單純，文體也同樣成爲單純的。在忘掉象形文字之解釋時，就漸次喪失很多圖象與很多比喻之使用；但要使這種變化成爲顯著的，必得經過許多世紀。古代亞洲底文體，是非常之象形的；就是在希臘和拉丁文內，同樣發覺象形文字對於語言底影響（註一〇二）；還在使用屬於象形文字底文字之中國人，給他們底講話戴上直喻法、比譬、和譬喻。

一四一 最後，圖象在這一切變革之後，被用爲談論之裝飾品，當人既獲得科學與藝術之充分正確與廣泛的認識以便由此抽出無害於光明而與問題所要求底一樣可人、一樣高雅、一樣卓越、逝影像之時。以此結果，語言只喪亡於其所經過底變革之內。甚至在一切那願意順應於最偉大的美

（註一〇二） 例如Annus來自Annulus，因爲année復返於自

過時間之內，仍發見其衰落。看見假借和比喻法堆砌和加載裝飾文體，至使基礎變成附屬。當此種時到來，人之於一語言底沒落，可以延緩，但不能加以阻擋。在精神的事物與在物質的事物之中一樣，都有一最後繁殖，於此之後，它們便不能不歸於消滅。

這樣，假借和比喻，最初由必然所發明，繼之為用於神祕所挑選，當其能夠分別地使用時，就變成談話之裝飾品；這樣，在語言底衰落中，它們便由曾經造成過妄用而受最初的打擊。

## 第 十 五 章

### 語言底天才

一四二 有兩種東西共同形成諸民族底性格：即地理與政治。地理給予更多的活潑性或更多的沉着性，由此使政治形態比其它形態尤為得宜。這類條件，隨千百環境而變動。一國底貧瘠或豐饒、它底地位、居住其地遊人民與其隣人底可尊重利益、只要政府不是建立在堅固的基礎之上

---

## 第二編 第一部分

---

而使其受擾的不安的精神、其想像力制服同胞底想像力之稀有的人物：這一切與多種別的原因，共同變化甚至有時整塊地變動一民族應當歸功於地理造最初的興趣。一個民族底性質，因而差不多與其政治感受同樣的變化，如非政治採取固定的形態，則他們底性質是不能固定的。

一四三 如此，政治影響於民族底性質，而民族底性質又影響於語言底性質。自然，常常為需要所迫與為某種情慾所動過人，並不會談及某些事物而不使人認識他們由是所取過利益。他們對於字，必得給顯然連結上指示他們被感動過方式與他們所給予過判斷之附屬的意義。這乃是一種易為的觀察；因為幾乎沒有那個人，其講話不暴露出他底性格，即或是在自己最留心加以掩飾過時候。有時要研究一個人，只要懂得他所說過話就得了；我說「他底話語」，因為人各隨其情慾而各有其語言。我只把冷酷和憂抑的人除外；他們最容易適合於他人底語言，並以此理由而是最難於看透的。

民族底性質，還比個人底性質更為公然地表現出來。一種羣衆，不能協同動作以掩蓋其情慾。此外，當我們底興趣是為同胞所共同過時候，我們不會想到把它造成一種神祕。反之，我們由是抽取自尊心，高興它們使人承認我們為所生



長過而且是常常擁護過國家。因此，一切都確證每一語言皆說明授此語言之民族底性格。

—四四 比方，在拉丁文中，農業底詞類持有貴族底意義而為我們語言中所未有的：理由在這裏是很顯然的。當羅馬人建立其帝國之基礎時，他們還只知道最必要的藝術。他們是隨從事於此乃共和國底每個成員同等地重要而愈加尊重它們；人們自早就習於以同一眼光去看待農業與那從事農業過將領。由是，這種技術底詞類，便持有使他們成為貴族過附屬的意義。當羅馬共和國陷入於窮奢極慾時，還把它們保留着，因為一語言之性格，尤其是如果為有名的著作家所固定，並不如一民族底風俗那樣容易變更。在我們當中，精神底性向，自君主政體底建立以來，已經是全然不同的。法蘭克人對於軍事技術，即一強有力的帝國攸關過軍事技術、之尊重，只能使其對於無需自己去耕種而委其勞苦於奴隸過技術加以輕蔑。於是與農業一詞相結過附屬的意義，便不得不與拉丁文內所有過意義大不相同。

—四五 如果語言底天才開始是依照民族底天才而形成，那就只有仰賴偉大的著作家底幫助而完成。要想發見其進步，必須解決常聚訟紛紛而在我似乎是永不會明白的兩個問題。這就是要知道藝術與科學在一切地方與一切世紀，

爲甚麼並不是同等的；而且爲甚麼偉大人物，在一切部門，都差不多是同時代的。

地理底差異，給這兩個問題提供一種答案。如果有些民族，技術與科學並未曾進入於他們當中，人主張地理就是這件事底真實原因。如果有些民族，在那裏面，科學與技術已經終止其有效的開拓，人希望地理在那兒已有變動。但這是無根據的，如果假設這種變動與技術和科學之變革是一樣經過一樣顯著過程。地理只影響於機體；最適宜的只能產生組織得更好的機體，且真實地它在一切時間產生一種大約相等的數目。如果是到處都相同，那就不讓人在民族之間看出同樣的變化。有些，如像現在，是開明的，而其他的則尚拘處於無知之內。因此，必得有這些環境、使組織良好的人適於爲其所特有對事物這樣發達其才幹。若不然，他們就會像優良的機械、以不知道保持其機械作用與使其彈簧發生作用而聽其破壞。因此，地理並不是技術與科學之進步底原因，這不過如一主要條件之必需而已。

一四六 宜於發展天才的環境在如此的時間相遇於一個民族之內，即在那時，其語言已開始有固定的原則與決定了的文字。這個時間因此便是偉大人物底時代。這種觀察由藝術史所證明；但我給這以一由事物本性之自身所提取出

來過理由。

導入於一種語言之內過最初的手段，既不是最明白的、也不是最確切的、更不是最華貴的：所有的只是一種長久的經驗，它逐漸地能夠在這個選擇之內使人明白。由多種其它語言之殘餘所形成過語言，同樣地遇着它們底進步之巨大的障礙。它們已經採用每一語言之某種東西，不過是彼此相對而被形成奇異的堆積。在那兒找不出照明著作者表現一語言之特性過類似性。如此這般便是在建造中過我們底語言。這就是爲甚麼在以俗語著作之先經過了很久的時間以及首先作此嘗試過人不能給予他們底文體所持有過性格。

一四七 如果記得想像力與記憶之訓練，完全依據於觀念底聯繫，而這聯繫又是符號之關係與類以性所形成的，(註一〇二) 那就會承認語言愈是少有類似的方法，則愈少給記憶和想像力以幫助。因之，它便不很宜於發達才能。語言在此，有如幾何學家底數字：它們給予新的目標且以它們之最爲完善的比例而擴大精神。牛頓底成功，是由在他以前所做成過符號之選擇與人家已經想出來過計算方法所準備的。如果是來得更早一點，他也是可以成爲他那一世紀底偉人，但他不會是我們底讚美者。在其它部門之內，也是一樣

(註一〇三) 第一編：第二部份：第三章與第六章。

的。構造得比較好過天才之成功，完全依存於他們生長過時代之語言底進步；因字是與幾何學者底符號相應的，而使用它們過方式又是與計算方法相應的。因之，在缺乏字過語言之內，或沒有充分方便的構造過語言之內，必得遇着在代數學發明以前幾何學上所有過相同的障礙。法文，經過長久時期，曾經是如此不很宜於精神之進步，如果在貴族政體底相異的時期能連續不斷地提出哥爾勒伊(Corneille)，便會隨人家益見離開他曾經生長過時代之比例而發覺其天才之微少，並且最後會達到一個不能給才能以任何證明過哥爾勒伊。

一四八 人家也許會反駁我說如這個偉大詩人過人，在高尙的語言之內，當找着通俗的語言所不容許過幫助。

我回答他們底精神習於使用這些事物，在他們生來就學習了過語言之被說明過同樣的方法去體會事物，自然是被縮小起來。確切性與恰當性之稀少不能使他們衝突，因為他們於此造成一種習慣。他們因此還不能夠把握高尙語言之一切優點。事實上，如果一世紀一世紀地追跡上去，就會看出我們底語言意是野蠻，則我們愈加不能認識拉丁文，而我們之開始寫好的拉丁文，只是在我們能夠寫成好的法文過時候。此外，如果想像在最粗野的當中一下子便可以移入

最完善者底優點，這就會是很少懂得語言底天才：這只能是時間底作品。爲甚麼不是不知道拉丁文馬諾(Marot)，沒有與那以他爲模範盧梭(Rousseau)底文體相等呢？這唯一地是因爲法文向未有充分的進步。盧梭，也許以較少的才能，曾經給予了更等於馬諾底風格，因爲他是走到一種更加順利的環境之內：寧可說是他在那兒沒有成就過世紀之內。人家所能做過侯尼爾(Ragnior)與德斯卜洛(Despreau)底比較，更加確證這個推理。

一四九 必須指出，在非由多種別的語言之殘餘所形成過語言之內，進步應當是很迅速的，因爲自其起源以來，便有一種性格：這即是爲甚麼希臘人老早就有卓越的著作家。

一五〇 我們且使一充分組織完好的人，誕生於儘管是宜於藝術與科學過地理之居民、但還是野蠻的民族之中；我承認他能夠獲得充分的精神以變成與那些民族比較過天才；但顯然看出要是與路易十四時代底某些卓越的人物相比，乃是不可能的。在這個觀點之內所表示過事物，是如此地顯明至使人不能引起疑惑。

如果這些粗野的民族底語言是精神進步底障礙，我們請給予它以一度底改善吧，請給以二度、三度、四度底改善

吧。障礙依然存在着，且只能隨增加改善程度之比例而減少。只有當這語言差不多已經獲得我們底語言在其開始形成優良作家之時所有過那種完善程度，方才可以完全除去。因此，民族只有在語言已經成就巨大進步之後，才能有卓越的天才，這也是被證明了的。

一五一 這就是在其秩序之內，助長才能之發達過原因：1.地理是主要的條件；2.必須政治已經採取一種固定的形式，且由此它已固定一民族底性質；3.在增加說明一民族之主導興趣過手段時，給語言以一種性質的，就屬於這種性質；4.這是慢慢到達於由多數別的語言之殘餘而形成過語言之內。但這些障礙一度克服了，類似性底規則便建立起來，語言就有進步而且才幹也發達。這就看出偉大的著作家為甚麼不同等地產生於一切世紀之內，他們為甚麼在有些民族內來得較早，在其它民族內又來得較遲。剩下來我們須加以考察的，是為甚麼原因，一切部門的優越人物差不多都是同時代的。

一五二 當一個天才已經發見語言之性質時，他便生動地說明它並在其一切著作中擁護它。有才幹而以前不能由自己去參透它過其餘過人，得此幫助，各個在自己的部門之中，顯明地覺知了它，照他底先例去說明它。語言遂逐漸

由那照它們所有對於語言之性質過關係，而逐漸加多地使發達語言過新的手段之數量豐富起來；而類似性好像變成一種光炬，其光不住地增加以照耀著作者之最大多數。於是一切人自然移動眼光於特獨自異的人們上面；他們底趣味遂成爲民族之主導的趣味作用；各個人在其努力的題材之內，都帶來他所能由是吸取過鑑別作用：一切技術，都採取爲所特有過性質，於是看出一切部門底卓越的人物。偉大才能者，不問其種類爲何，就是這樣只在語言已有巨大進步之後才能出現。這是如此真實的事，儘管宜於軍事技術與政治過環境是最常見的，而第一等大將與大臣終屬於偉大的著作家底時代。這樣就是文學家在國家之內過影響；在我，似乎人們尚不認識其全部的範圍。

一五三 如果偉大的才能應當把它們底發達歸功於語言在前所成就過巨大的進步，而在語言自身又要歸功於最後時期把它提高過才能之新的進步；這就是我所要說明的。

儘管偉大人物，由某些地方，持有自己的民族性，他們常常有些東西與之相異。他們以自己所特有過方式觀察和感覺；他們爲了說明自己觀察和感覺底方式，不得不在類似性底規則內想像出新的手段，或至少要盡可能地不與之相離。由是，他們自己適應於語言底天才，且同時假給語言以

自己的天才。哥爾勒伊(Corneille)，以一只屬於自己過高雅和力量，發展偉大底趣味、野心底政治與心靈底一切運動。拉辛(Racine)，以表示微小的情慾之特性的溫和與辯才，說明愛情、其恐懼與憤怒。優柔性引導基諾得(Guinault)以之描畫快樂和肉慾過筆：而再也不存在或自見於近代過多個別的著作家，每個都具有我們語言逐漸使成爲自己所特有過一種性格。我們有着第一的並同時也許是最大之服從的，乃是對於「詩人」。他們底想像力，爲拘束他們過規律所壓制，使用最大的努力，而且必然產生新的手段。所以，語言所感受過進步，亦常常是在某種偉大詩人底時代。哲學家只在長久之後才改善它的。他們已經成就給我們語言這種確切性與明晰性，即給它作成主要的性格而且給我們提供最便於分析觀念過符號而使我們能夠知覺每個對象內最精微的東西。

一五四 哲學家追溯到事物之理由，廣給技術底規則，說明最隱伏的東西，而且以他們底教訓增加良好裁判底數目。但如果在更多地要求想像力過部分之內去觀察技術，哲學家便不能自期如像對於科學那樣有所貢獻於其進步；他們反而感覺是有害的。這是因爲人家給予於規律底認識之注意與人家生怕表現不懂得它們過長權，減少了想像底能



力，因為這種作用，與其為那配合而又計算一切並思索所指導，寧願為情感和觸動情感過外物之強烈的印象所指導。

這是真的，規律底認識，對於那些在組合時給他們天才以過多的奮發以便不忘、只為改正其作品而記起這些規律的人們，是很有用處的。但要感覺某種弱點並精神不常常拭去規律，則很困難。可是，如不知道拒絕同一助力遊話，那末就可以在想像力底作品內得到成功嗎？不當至少要慎防其生產嗎？一般地，在哲學家發展技術之法則遊世紀，便是通常做得較好、寫得較好的作品底世紀；但天才底技匠在那兒却表現得最稀少。

一五五 既然語言底性質逐漸形成而適合於民族底性質，必然須有某種主導的性質。因之同樣的優點以同樣程度為多數語言所共同，這是不可能的。最完善的，也許就是在容許它們一起同情遊程度之內把 它們完全聯絡起來的優點：因為一種語言如此厲害地在 一 種類之中表現優良而在其它種類之中又不如是，這無疑地乃是一種缺點。也許我們底語言，在基諾得和拉·風登（La Fontaine）底著作之內所顯示出來遊性質，證明我們永不會有等於彌爾登（Milton）底力量遊詩人；而表現在『失了的樂園』（Paradis perdu）之內遊力量之性質，證明英國人永不會有等於基諾

得和拉·風登 (註一〇四) 遊詩人。

一五六 分析與想像是如此其相異的兩種作用，它們通常是彼此互相成爲進步之妨礙。它們能互相援助而不至於相妨，這只有在某種體質之內爲然；這種體質就是我已有機會論及邊遊中立物 (註一〇五)。同一的語言，相等地宜於這兩種作用之訓練，頗爲困難。我們底語言，以其構造之單純與明白，早就給精神提供了一種恰當性，即它不知不覺地造成一種習慣而多多準備下分析之進步適恰當性。古時語言底倒裝法，則反之，而是隨其疊加成就想像力之訓練，使分析比心靈其它作用之障礙來得更爲自然這種比例而爲分析之障礙。我想這即是近代哲學家優於古代哲學家遊原因之一。在圖象與語調之選擇內，如我們那樣明智遊語言，以更強的理由，在推理底方式內也當是這樣。

爲要固定我們底觀念，必得想像兩種語言：一種是給想像力以如此其多的訓練，使探此語言遊人不住地說出不合理的話；另外一種則反之如此強烈地訓練分析，在習於分析遊人隨心所欲地行動，正如找尋一問題之解決遊幾何學者

(註一〇四) 我根據我所聽見關於圖象底詩美談到的作此

推測；因其我不懂英文。

(註一〇五) 第一編。

一樣。在這兩端之間，我們能夠給自己表現一切可能的語言，能夠看見它們隨其接近之端而採取不同的性質，而且從另一方面獲得過益處去補贖其自一方面所喪失過益處。最完善的佔據中心點，而採此語言過民族，也許是偉大人物底一種民族。

人們能夠對我說，如果語言底性質是近代哲學家優於古代哲學家底原因之一，這豈不是古代詩人優於近代詩人過一種結果嗎？我回答不是：分析只能由語言假借助力；所以，它只有在語言利於它過時候才得出現；反之，我們曾經看見助長想像力之進步過諸原因，廣汎得很；不特別便利於這種作用之訓練的，簡直沒有。如果，在某部門之內，希臘人與羅馬人有優於我們所有者過詩人，而在其它部門之內，我們也有優於他們過人。古代那位詩人，能夠置於哥爾勒伊或莫勒爾 (Molière) 之旁呢？

一五七 判斷那種語言在大多數部門之內均屬優良之最簡單的方法，就是計算每部門底開宗作家。我疑惑我們底語言由是而有某種優點。

一五八 在已經指出語言之最初的進步底原因後，現在就得探求其衰退底原因：它們是同樣的，只由於環境底性質才產生如此相反過結果。差不多在這裏，如像在物理學

內一樣，在物理學內，作為生命之本源之同一運動，變成構造之本源。

當語言，在每一部門之中，有了開宗的著作者時，則一個人越是有天才，他就越是覺知超過他們之障礙。與他們相等，這還不足以使一個野心家滿足：他如他們一樣，願意在他那一部門內做第一人物。他於是展布一個新的道路。但，因與語言底性質和自己性質相類之文體，是已由在其前遊人們所把握，給他剩下的，只是使自己離開這種類似性。如此，為要成為本源的，他不得不準備一種早在百年之前已經促其進步之語言底毀滅。

一五九 如果像他那樣遊著作者被批判了，他們具有過多的才幹不能不有巨大的成功。抄錄他們底缺點之容易，不久就使平凡的人堅信達到一種平等的聲名，這是屬於他們之事。這於是看見無益的和委婉的思想、精緻的反命題、輝耀的邪說、兒戲的調子、稀奇的表詞、不必要的字、一句說完為一惡劣的形而上學所污染遊美的精神之隱語、等等之產生。大眾鼓掌稱賀：只是一時產生遊兒戲的和可笑的作品，增加起來。不良的趣味移入技術與科學之內，而才能變成逐漸罕有了。

一六〇 我不疑惑關於我已經說過涉及語言之性質遊

東西，是矛盾的。我往往遇着這類的人，他們相信一切語言同等地宜於一切部門並主張組織良好如哥爾勒伊遊人，不管在其生長所在是甚麼世紀、在其已經寫出是甚麼方言之內，都會給予才幹底同樣的證明。

人家使用符號之最初一次，符號乃是任意的；這或許是古人相信它們尚不知具有性質的東西。但我要問對於各個民族，按照爲其特有遊天才而組合其觀念，並按照它是相異地被感觸而把相異的附屬觀念連綴於某一主要的觀念之根柢，是不是自然的。但，由於一長久的習用所容許遊這些配合，特別就是構成一種語言之天才遊東西。它可以是或多或少的廣汎：這是依存於已被接受遊語調之數目和變化，及依存於在必要時提供發明語調遊方法之類似性。完全改換這種性質，這毫不是一個人所能做到的。只要人一從這兒離開，即立採一種奇異的語言，且再也不會被人理解。這恰是置整個民族於強制他們以向來不曾做過遊方式去觀察事物，這樣導出如此巨大的改變之時遊現象。

一六一 在一切著作者之內，語言底天才最生動地表現是在詩人裏面。由此產生翻譯它們遊困難：它是這樣，拿着才幹要超過它們每每比要與它們相等更要容易些。甚至還<sup>可以</sup>勉強地說要做出好的翻譯乃是不可能的：這證明兩

種語言不能有同樣性格的理由，證明同樣的思想在兩者之任何一個裏面，罕有能以同樣的美把它說明的。

在談及韻律與倒裝法時，我曾說過可以有關於這一章底主題過事物；我不重說了。

一六二 由於語言之此種進步底歷史，每個人可以窺見語言對於很認識它們過任何人，也許是每一民族底性質和天才底圖象。他在那兒會看出想像力如何曾經依照成見與情慾配合觀念；在那兒會看出在每個民族之內，隨着它們之間少有往來過比例而不同。但，如果風俗曾影響於語言，而語言當有名的著作家已經固定其規律之時，自己又影響於風俗，且對每一民族久久地保存其性質。

一六三 也許人家會把這歷史之全部當作一種傳奇；但至少總不能拒絕其真實。我難於相信我所遵循過方法常常使我陷於謬誤；因我底目的在於除了一種語言常常依據於曾經直接把它使用過過人底模式而想像出來過假設而外，不作何等說明。在行動底語言內，我看出能夠用以說明我們底思想之語言和一切技術之萌芽；我曾觀察會是宜於發展此萌芽過環境；不僅我由此看出這些技術之產生，而且我還跟跡其進步，我還說明其相異的性質。一句說完，在我似乎，以一顯著的方式，曾經證明給我們表現為最奇異的事

物，而在當時却是最自然的，而且凡所到來的，都是不得不  
到來的。

## 第 二 部 分

### 論 方 法

使我們懂得在探求真理之內不得不有遊行為，這乃是我們曾經獲得對心靈底作用與其進步之原因底認識。從前，要給我們成就一個良好的方法乃是不可能的；但這在我們似乎現在它已是自己揭露出來了，它正是我們已經做過遊探求之自然的結果。只消把散在於書本之內遊若干思索加以推闡也就夠了。



## 第一章

### 錯誤之最初的原因與真理之根源

一 多數哲學家，曾以辯才的方式，高調人家歸之於感官、想像作用和情慾過大多數錯誤；但他們不能自誇說人家已經由他們底著作採集其所預許過一切果實。他們太不完善的理論，頗少適於實踐之內過朗照。想像作用和情慾以如此其多的方式而奪舒，並如此厲害地依存於體氣、時間和環境，至使要揭露它們使其活動過一切動機成爲不可能，而每個人自誇不是在它們所迷亂過人們底情況之內，這是很自然的。

精神與那只是爲了陷入於另一疾病之內而始從一疾病起來的、體氣衰弱過人相似，本當要離開其錯誤，反而只是掉換錯誤。一個機體孱弱的人，要想擺脫這一切疾病，必得給他做一全新的體質；要改正我們精神底一切弱點，必須給它以新的目的，並且不著眼於其疾病底枝節，追究到病源之本身而且消滅之。

二 這種根源，我們在習慣之內把它找着了。所謂習慣，即我們在沒有觀念過事物上、或只具有惡劣地決定下去過觀念之事物上，去作推理過習慣。這裏，問題在於找尋這

種習慣之原因，便於以一可靠的方法認識我們底錯誤之來源，並且知道人們應當以怎樣的批判精神去着手研究哲學家底讀物。

三 我們還是小孩子、無思維之可能。我們底需要，便是占據我們週一切。可是，外物在我們感官上，造成些愈少遇着抵抗則愈見深刻透印象。器官慢慢地發達，理性更加來得慢，我們給自己充塞着如像偶然和惡劣的教育所薰給的觀念與格言。到了精神開始把秩序置於思想之內週年齡，我們還只看見許久以來便與相習週事物。這樣，我們並不躊躇相信它們存在、它們是這樣，因為它們存在、它們是這樣。這對我們本是自然的。它們是如此生動地刻在我們頭腦之中，簡直使我們不能想及它們不存在或它們會是另外的樣子。由此生出對於認識我們與之相習週事物之淡漠性以及對於表現為新穎的東西之好奇心。

四 當我們開始思維時，並不看見我們在心中所找着週觀念和格言，是怎樣會引進來的。我們亦不能記憶曾經把它們消除。我們因此而享有安靜。不管它們是如何不完備的，總把它們當作自身明白的概念：我們給它們以「理性」、「自然的或與我們有生俱來週光明」、「刻印在心靈之內週原則」。我們自己對於這些觀念給以如此其多的情願，至於相

信如果它們欺騙我們，上帝也許是我們底錯誤之原因，因為把它們當作上帝曾經給予我們以達到真理唯一方法。這就是所以只是我們與之相習過概念給我們表現為最後透明白的原則。

五 使我們精神習於這種不確當的，乃是我們自己對於語言所形成過方式。我們只有在言語之使用已經習染很久之後，才達到理性底年齡。如果把特別用以使人認識吾人需要過字除外，那給我們以寧願理解某種聲音不願其它並曾經決定我們已給它們連結上遊意義這種機會，那就通常只有偶然了。只要稍稍對於我們所見過孩子加以思索，便自己記起我們曾經經過過情況，我們就會承認再也沒有比我們通常所作過字底使用更少正確性了。我聽見些詞類，其意義儘管是由習尚決定好了的，但是複雜得來使我們既沒有充分的經驗、亦沒有充分明悟去把握它。我們又聽見其它詞類，永不會有兩度表示同樣的意義，或甚至是全無意義的。為要判斷我們鑑定地使用它們之不可能，只須指出我們在使用它們過時間尚還感到過困難就得了。

六 然而連結符號與事物底習尚，在我們是變得來如此地自然，當我們還處於不能權量其價值過時候，而我們是習於把名稱給予對象之實在的本身而且相信它們很好地解

釋其本質。人自己想像有天賦觀念存在，因為實際上有在一切人當中都是同樣的這種觀念；我們也許少不了判斷我們底語言是天賦的，如果我們不曾知道其它民族操着全然不同的語言。這似乎在我們底探求中，我們一切努力只在傾向於找尋新的表詞。我們剛剛想像出來，我們便想已經獲得新的知識。自尊心容易使我們堅信，當我們曾經長久地設法要認識事物，而且我們多多談及它們時候，就認識它們。

七 在向我們方才所指示過來源追憶我們底錯誤時，人家把它們包含於唯一的原因之內，這原因乃是這樣的，我們不能自己掩蓋其直到那兒在我們判斷之內有着很多關係。甚至也許人家能夠強迫最懷成見過哲學家承認它曾經建立他們底體系之最初的基礎：他只須用手段詢問他們就行了。事實上，如果我們底情慾引起錯誤，這便是由於它們妄用空洞的原則、比喻的表詞、與曖昧的語類，由此做出我們能自那兒推斷成癩我們過意見之習慣。如果我們犯了錯誤，則空洞的原則、比喻與曖昧不明乃是我們情慾之先在的原因。因而為要驅散錯誤一切詭計，只須放棄這種無益的語言就夠了。

八 如果錯誤之源在觀念之缺點或在惡劣地決定的觀念之內，則真理之源就必得在決定得好的觀念之內。數學便

是這種事情底證明。在我們具有正確觀念過某種問題之上，它們常常都是足以使我們鑑別真理的：如果反之，我們沒有這些觀念，我們就是使用一切想像的謹慎，我們也會把一切都混同起來的。一句說完，在形而上學方面，我們是拿着決定得好的觀念而穩步前進，而且沒有這些觀念，就是在算學上也會迷亂起來的。

九 不過，算學家們怎麼具有如此恰切的觀念呢？這是由於認識它們是以怎樣的方法產生出來的，常常都能夠組合它們或分解它們，依它們一切關係而作比較。人之所以找出配合底規則，也不過是在數目之生成上加以思索。凡不會在這個生成上用過思索過人，也能以與別人一樣過正確性去作計算，因為規則是可靠的。不過，既不認識它們是建立於其上遊理由，他們對於自己所做的便不能有觀念，也就無發見新的規則之可能。

一〇 然在一切科學之內，正如在算學上一樣的，真理只由組合和分解作用而發見。如果，通常在那兒不能以同樣的正確性作推論，這就是為要常常恰當地組合或分解觀念尚未找着可靠的規則，這是由於人們甚且不知道決定觀念而發生過東西。但也許我們在知識之起源上面所做過思索，給我們提供補充知識過方法。

## 第二章

### 決定觀念與其名稱的方式

—— 人們所給予在習用的意義之內去用字遊意見，乃是一個陳腐的而一般被接受遊意見。事實上，首先似乎要使人家理解自己，除了照他人那樣說話而外，簡直沒有別的方法。但我曾相信應當採取不同的行為。如人家所已指示為要有真真的認識，應當在科學之內重行開始，不要為已有借用的意見而有所預定，在我覺得為使一種語言正確，須得不顧習尚而加以改作。這並不是我想人家去造成一種法則，常常把大異於用詞通常所表示遊意義與之相連結：這也許會是一種幼稚而滑稽的意見。習尚對於單純觀念底名稱與對於為普通人所熟習遊多數概念之名稱，乃是一致而且經常的；於是一點也不當改變；但是，當成問題的是最特殊地屬於形而上學和道德遊複合觀念，那就沒有甚麼是更為專斷，或甚至往往是更為偏見的。這便是使我相信，為要對語言給以明晰和確實性，必須重行採取我們底知識之材料，並不顧

已經成就的配合而由此造出新的配合。

一二 在致驗語言之進步時，我們已經看見習尚只是由人家說話所在遊環境底方法去固定字底意義。實在，這似乎處理環境的乃是偶然；但如我們自己知道選擇環境，便能在一切機會裏面，做出偶然在某些機會裏面使我們做出遊東西，這即是說正當地決定字義。除了每次給予了語言所有確切性遊方法而外，沒有其它的方法可以給語言以確切性。因此，必得首先把自己置於顯明的環境之內以便造成說明由感覺和由反省而獲得遊最初的觀念之符號；並且當加反省於這些最初的觀念時，又可以獲得新的觀念，造成新的名稱，把其他的人置於會要存在其間遊環境之內，且使他們做會要做遊同樣的思致，這樣決定此類名稱之意義：它們也許是明白的和恰當的，因為它們只是說明各人顯然感受遊東西。

一三 實際上，一個開始造作屬於自己遊語言，而且除了已經用他知道自置其處遊環境去固定其表詞底意義之後，不打算與他人交談遊人，不會陷於在我們是如常見遊任何缺點之內。單純觀念底名稱，也許是明白的，因為它們只表示他在選擇的環境之內所望見遊東西；複合觀念底名稱也許是恰切的，因為它們只包含某些環境以 決定的方法

連絡起來過單純觀念。最後，當他願意給其最初的配合添加點東西或截去點東西過時候，所使用過符號，只要它曾添加或截去者是由新環境所指示的，就會保存最初的配合之明晰性。如果他接着想要使別人知道他所想的，他就只要把他們放在自己存在其間過觀念之內，當他已經放驗符號，便強過他們像自己一樣過對自己所選擇過字讀取同一觀念。

一四 此外，當我說去造些字，這並不是我願意人家提出完全新穎的用語。由於習尚所容許的，在我覺得通常充足以說明一切種類底材料。如果尤其在科學之內發明些不需要的字，這同樣是有害於語言之明白的。我自己便是以這種方式使用“*faire des mots*”（造作些字），因為我不願意人家由陳述用語開始，以便接着給它們下定義，如人們通常所做過那樣；但因應當在把自置於人家感覺和看見過某種東西所在過環境之內，過給所感覺與所見過東西以內習尚假借得來過名稱。這個方法，在我曾覺得十分自然而且最宜於指出存在於我願意人家決定字義之方式與哲學家底定義之間過差異。

一五 我相信自己拘束於只使用由學者底話取得信任過表詞這種企圖之內，乃是無用的：由通常的語言中去提取表詞也許更為有益。儘管這一個並不比另一個更加確切，但



我在後者當中，發覺比較要少一個缺點。這就是交際中人，關於科學底對象未作別樣的思維，自願承認他們底無知與他們所使用過字之少有確實性。哲學家，恥於曾經作無益的默想，常常是他們前夜底所謂成果之狂熱黨徒。

一六 爲要使人更好地理解這個方法，必須進入於細密的論究，而把我們方才以一般方法敘述了過東西應用於相異的觀念。我們就由單純觀念之名稱開始吧。

字底曖昧與混雜，是由我給它們以過多或過少的內容而來，或由於使用它們而不會連以意義而來。有許多字，我們不認識其意義；我是部分地採取它們，而且在那裏添加或剪割其意義；由此它們形成只有同一符號之不同的配合，由此，遂有同樣的字，在同一口中，具有很不相同的意思。此外，既然語言底研究，無論是以其所做過是如何微少的精細，不許要求某種思索，人家總是從略或把符號給予並未具有觀念過實在。在不少的哲學用語之內，這樣就是「存在」(etre)、「實體」(substance)、「本質」(essence)等用語。顯然的，這些缺點只能歸諸作爲精神之作品過觀念。對於那直接由感官而來過單純的觀念之意義，它是同時被認識了的，它不能以想像的實在作爲對象。因爲它直接與單純的知覺相關，此單純知覺，事實上，在精神裏面正如它們在那兒所

表現過樣子。這類用語，因此，不能是晦澀的。意義在這裏是如此其好地被我們自己自然地存在其間遊環境所明示出來的，雖就是孩子亦不會犯錯誤的。只消他們是與其語言相習，便決不會混同感覺底名稱，他們具有白、黑、紅、運動、休止、快樂、痛苦，這些字與我們一樣明白的意義。至對於心靈作用，只消是單純的而環境又使他們底思想轉向於這方向，則他們也同樣能夠分辨其名稱。因為由於他們從「是、否、我願意、我不願意、(oui, non, je veux, je ne veux pas)」這些字所成功底習用，可見把握着它們底真實意義。

一七 人家也許會反駁我，說同樣東西，在不同的人裏面，產生不同的感覺，這是已證明了的；我們不在「大小」底同樣意義之下看見它們；我們不在那兒看見同樣的顏色，等等。

我回答，儘管這樣，我們以人在形而上學和道德方面所期望過目的之關係，總常是互相理解的。對於後者，沒有必要保證比方同樣的懲罰要在一切人身上產生同樣痛苦底感覺，而同樣獎賞定要繼之以同樣快樂底感覺。不管快樂與痛苦底原因，用以感觸體質相異的人，其變化是怎樣，總足以使「快樂」、「痛苦」諸字底意義是如此地決定了的，至於沒有那個能夠不用它們。然我們天天所處過環境，不許我們在

自己不得不由這些用語所做出過習用之內犯着錯亂。

對於形而上學，只要感覺表現廣延、形態與顏色，就夠了。存在於兩人感覺之間過變化，不能誘起任何混亂。假設例如我所稱爲「藍」(bleu)的，經常對我表現是他人所稱爲「綠」(verd)的，而我所稱爲「綠」的，經常對我表現是他人所稱爲「藍」的，當我們說「草場是綠的」而「天是藍的」，只要在這些對象底場合，我們有完全同樣的感覺，我們一樣能好好地互相理解。如果除了天和草場正由視覺進入於我們心內而我們稱之爲藍、綠這種外觀之下，達到我們底認識，我們就不想談及別的東西。如果想使人給我們恰恰具有同樣感覺過字加以解釋，這些文句也不會變成不明白；但他們也許是錯誤的，或至少它們不會是充分有根據而被當作確定的看待。

一八 我因之相信可以結論說單純觀念底名稱，感覺底與心靈作用底名稱亦然，很可以由環境去決定的，既然它們已經是被決定得如此地恰當至於兒童也不能犯錯誤。一個哲學家，當感覺成問題時，獨獨應當注意避免那以迅速的判斷而習於犯着過兩種錯誤：一種是以爲感覺在對象之內；又一種，是我們方才談及的則以爲同樣的對象，在我們各個人裏面，產生同樣的感覺。

一九 一自作為單純觀念之符號應用語是恰切的，便沒有甚麼阻止決定屬於其它觀念之符號。對於這，只要固定可以形成一種複合概念之單純觀念底數目也就夠了。使人這些機會內找出決定名詞之意義如此其多的困難，而且在不少的辛苦之後，還留下很多的曖昧不明的，這乃是由於人們把字當作像是在願意絕對相合的習慣之內遇着它們那樣東西。道德尤其是提供如此複雜的表詞，而我們所請教過習尚如此少與自己相合，以至要這方法不使我們以一種不很恰當的方式說話，而且不使我們陷於矛盾，殊不可能。一個人，首先不專力於只是注意單純的觀念、只是隨其與符號相習熟過程度而把那些觀念集合於符號之下，當然不會冒同樣的危險。他不得不使用過最複雜的字，也許經常都有一個決定了的意義，因為在自己選擇想要與它們相連結而不免有固定其數目之勞過單純的觀念，他便會把各個底意義包含於確定之界限以內。

二〇 但是，如果人們對那給自己並不認識過實在安上名稱過人之空洞的科學，不願意拋棄，想要給語言以確切性乃是無益的。算學在其一切部分內，只是因為我們具有單位之確切的觀念、由於我們用以利用符號過技術，才是被證明了的。我們決定多少回數，單位在最複雜的數目之內，

是添加於自身的。在其它諸科學內，人們願意以空洞而曖昧的表詞，做關於複合觀念底推理，而且由此發現其關係。爲要感覺這樣做法是怎樣的無理，只有判斷如果人已能把算學放在形而上學與道德所在過混亂之內，我們又當處於何地。

二一 複合的觀念就是精神底作品：如果這些觀念是不完備的，就是因我們把它們做得不好，改正它們過唯一的方法就是把它們改做過。因此必得重行拿起我們底知識材料並好像它們尚未使用過那樣地做起來。對於這個目的，在起初成問題的是只把可能的少數單純觀念連結於音；選擇一切人把自己置於我們同樣過環境之內，就不消費力便可知覺過觀念；只有當與最初的諸觀念相熟習而處在宜於以一明確的方法使其進入於精神之內過時候，才給它們添加新的觀念。由是才能使一切種類的單純觀念，不管其數目爲何，都與字相連結。

觀念與符號過聯繫，是乃不能立即養成過一種習慣，主要地是在由此產出十分複合的概念時。兒童只是很晚才達到具有 1000, 10000, 等等數目底確實觀念。他們只是由那些使其懂得增倍單位、並以特別名稱固定每個集合體、這種長期而且常見的習用，才獲得它們。在屬於形而上學與道德

越複雜觀念之數量裏面，要給我們已經選擇過用語以確實性，如果我們自第一次起而不要其它的慎重，願意給它們加上單純的觀念，這在我們是不可能的。我們會弄得時而採它們這一意義，不久又採用另一意義，因為只是皮相地把觀念底集合體列入我們底精神之內，我們往往於中加添或削減了些東西而不自覺。但是，如果我們開始只給字連結些僅少的觀念，並只以很多的次第移到最大的集合，我們便會逐漸習於組合我們底概念而不使它們成為不很固定、不很可靠的東西。

二二 這即是主要地在本書底第三部分之內我所願意遵循過方法。我未曾由敘說心靈作用底名稱開始而定義於其後：但我是勉力把自己置放在最宜於使我注意其進步過環境之內；並隨着我給自己作成添加於前在者過觀念，每遇我能如此而無不便時，我便相應於習尚而以名詞把它們固定下來。

二三 我們有兩種複合的概念：一種是按照模式而形成過概念；又一種是精神以其特別選擇之結果而結連起來過單純觀念之某些組合。想要武斷地集合某些單純觀念去造成實體底概念，這也許是在實踐中，自擬的一種無用而且危險的方法。這些概念要表現甚麼地方都不存在過實體、會

集合沒有甚麼地方是集合的特性、會把聯合着的分開，如它們有時發覺適合於模式，這也許是偶然底結果。爲要使實體底名稱明確，因此必得請教於自然，不使它們表示我們所觀察的單純觀念是一起存在的。

二四 尙有其它屬於實體而稱爲抽象的觀念。這如我已經說過的，只是或多或少的單純觀念、我們給以注意而不想及與之同時存在過單純觀念。如果我們中止想及物體底實體好像現刻是着色的和有象的，而只把它當作活動的、可分的、不可入的而且有一不定的廣延，這種東西看待，我們便會具有物質底觀念：比物體更單純的觀念，它是物體底觀念之抽象，儘管很多哲學家高興把它實在化。如果接着我們不再想到物質底恆動性、其可分性與不可入性，而只想到它底無定的廣延，我們便會形成純空間底觀念、更爲單純的觀念。一切抽象都是一樣，由此覺得最抽象的觀念之名稱與實體自身底名稱是一樣容易決定的。

二五 爲要決定原型概念，即是說我們所具有過人們底行動與作爲道德、法律和技術底概念，就得有與對實體底概念有着不同的做法。立法家當第一次曾經聯合用以構成法律過某些單純的觀念，且當其在已經注意是否在甚麼地方有其先例之前，他們曾論及人的行動時，他們並無範式。

藝術底標本，除在最初的發明家底精神之內，也不能在別處找得。如我們所認識過那樣過實體，不過是特性之某些集合，聯合與分裂都不依存於我們，只有使其存在時才使我們認識，只能以它們存在過方式去認識。人底行動，乃是不住地變化與在我們有其模式之先具有其觀念乃是我們底利益這樣的配合。如果我們只是隨經驗使其達到我們底認識之程度而形成概念，這也許往往是太遲了。我們於是不得不在那兒採取相異的辦法：這樣，我們隨自己的選擇而聯合或分裂某些單純的觀念，或者我們採取他人已經做過過配合。

二六 在實體底概念和原型概念之間，有這種差異存在，我們把原型概念當作把外的事物歸屬於它們過標本、而實體底概念只是我們自外所覺過東西之抄本。對於第一種概念，必得我們精神底配合是與人們在事物之內所指示出過東西相應；對於第二種概念只消在外而，配合能夠是如它們在我們精神之內那樣就夠了。正義底概念也許是變化的，甚至找不出正直的行動，因為它底真實成就於毫不依存於自我們外邊經過的東西過觀念之一種集合之內。鐵底概念只有在與此鐵物相合才得是真實的，因為它必得是其標本。

由關於原型觀念過這些情節，容易看出在我們只有固定它們底名詞底解釋，因為決定我們自己會形成其集合過



單純觀念，這是依存於我們的。人們同樣理解他人進入於我們思想之內，只需把他們放在這樣環境之內，在那些環境內同樣的單純的觀念成爲他們底亦如我們底精神之對象、而且他們不得不在我們曾經集合這些觀念過同一名稱之下，把它們集合起來。

這就是我曾提出爲給予語言以其可能具有過一切明確性。我不會相信對於單純的觀念有甚麼要改變的，因爲意義在我覺得充分是由於習尚。對於複合的觀念，它們是以如此缺少確實性而被造成的，使人除了顧及已經做成的配合而外，不能免掉再行採取其材料並做出新的配合。它們是精神底一切作品，最正確的亦如最不正確的：如果我們在某些裏面得到成功，我們便能在其它當中也得到成功，既然我們常常是以同一手段做事。

### 第三章

#### 探求真理必得遵守適秩序

二七 在我似乎導向真理過一種方法，能夠導出第二

種真理，而最優良的必得對於一切科學都是同樣的、爲做出新的發見，這只須對於已經成就過發見加以思索就夠了。最單純的也許就是最能有此結果的，因爲人們可以不費多力而指示出已被使用過方法：這樣我把數學的基本概念作爲例子而且假定我們是在最初一次獲得它們過情況之中。

二八 我們無疑地由使我們說出單位底意義開始；把單位加添多次於其自身之上，我們便由此形成用符號固定下來過集合。我們重複這個作用，並以此方法，馬上在數目上得有如我們所希望過一樣多的複雜觀念。我們接着才思索它們所由形成過方式；我們注意其進步，有效地理解分解它們過方法。由是，我們能夠拿最複雜的與最單純的相比較，而且發見彼此兩種底特性。

在這種方法之內，精神底作用，只是以我們已經形成過以及我們完全知道其生長過、單純或複合的觀念爲對象。我們因此決不會遇着發見大小之最初關係底障礙。這些既已知道，我們便最容易看出直接隨於其後而且不會不使我覺知其它的這種關係。如此，在已經由最單純的開始之後，我們自己便於不知不覺之間升到最複雜的，我們自己便造成知識、即如此厲害地互相存着過知識之一系列，至使除了通過在其前過知識便不能達到於更遠離的。

二九 人類精神同樣能夠做到迥其它科學，只是以由感覺與思維而達到我們迥單純的觀念為其本源。為要由此獲得複合的概念，如像在數學裏面一樣，除了把單純的觀念聯合成相異的集合體，並無其它方法。因此，就不得不追隨觀念之進步以內迥同樣的秩序而在符號底選擇內與以同樣的精細。

許多成見反抗這種行為；但這就是我想像出來加以保障方法。我們之被充滿着延緩知識之進步而使我們陷入於錯誤迥成見，這乃是在我們兒童時代。假如一個人，上帝給他創造一個成熟的體質、並以如此其好地發達的器官、使他自最初時刻以來就具有理性之完善的使用，則在真理之探求內，就不會碰着與我們一樣迥障礙。他隨其感受新的感覺與造成新的思維，而發明新的符號；他以特別的名稱固定每個集合體，並且當他願意比較兩種複雜的概念，他便易於分析它們，因為他在把它們還原為自己曾經形成迥單純的觀念，是不會遇着困難的。這樣，既然只在作成觀念之後才想像出字來，他底概念就會常常是正確地被決定了的，而其語言也就決不會有我們底語言之曖昧不明。我們且想像是處在此人底地位，通過他必得經過迥一切環境，與他一道看見他所感覺的，形成同樣的思索，獲得同樣的觀念，以同

樣的小心去分析它們，以同樣的符號去說明它們，並且這樣我們就造成完全新色的語言。

三〇 依照這種方法，只在那作為精神之作品遊單純的觀念或複合的觀念之上作推理，我們便有兩種益處。第一種，就是我們既然認識自己在那上面實行冥想過觀念之生長，我們就決不會前進而不知道我們在甚麼地方、我們怎樣到了那兒，我們如何能夠依我們底原路轉來。第二種，就是在每一問題之內，我們顯然看出自己底知識之界限是甚麼；因為當感官再不給我們提供觀念，因而精神再也不能形成概念時，便找着它們底界限了。然而，再也沒有甚麼比辨別我們能有效地去適用過事物與我們只能遭受失敗過事物更為緊要了。哲學家們，為了不曾能夠知道作出差異之故，在他們也許能夠用於有益的探求之內過時間，每每喪失於攷察那不可解決的問題。在他們為了解釋存在之本質和本性過努力，當看見這種例子。

三一 一切的真理，限於存在於單純的觀念、複合的觀念、與單純的和複合的觀念之間。由我所提出過方法，可以免除彼此兩者底探求之內所犯過錯誤。

單純的觀念，不能產生任何輕忽。我們錯誤底原因是由我們從一觀念截取屬於它過某種事物而來，因我們不能見

其一切部分；或由我們給它加上某種並不屬於它遊東西，因為我們底想像力太快地判斷包含其所不包含遊東西。可是，我們決不能由單純觀念截取甚麼，既然我們決不能區分其部分；我們也不能給它加添甚麼，只要我們把它當作單純的看待，既然這樣它會喪失其單純性。

人之或由於不適當地有所加減而能夠陷於錯誤的，也只是在複雜概念之使用裏面。但，如果我們曾以我所要求遊細心去完成它們，為要避免輕忽，只要再採取其生長作用就夠了；因為以此方法，我們就會在那兒看出不多不少，恰恰是它們所包含的。既是如此，不管我們所做過單純觀念與複合觀念之比較為如何，我們永不會以不屬於它們遊其它關係歸之於它們。

三二 哲學家之所以做出曖昧不明的推理，只是由於他們不疑心有作為精神之作品遊觀念存在，或他們即是疑心到了，又無能發見其生長。預先以為觀念是先天的，或本來如是的觀念是很好的完成的，他們以為不當有甚麼改變，照偶然給他們驚送而來遊樣子去採用它們。既然人只能好好分析自己以秩序形成遊觀念，則他們底分析，或寧可說他們底定義，差不多常常都是不完全的。他們不適宜地擴大或縮小他們底用語之意義，改變其意義而不知覺，或者甚至

把字給與於空洞的概念與不可解的實在。我希望許我再說一遍，必須做一個觀念之新的配合；要由意義轉移過更爲單純者開始；要由此形成複合的概念，輪到它們自己配合起來於是產生其它的概念，如此類推。只要我們把各別的名稱用於每個集合，則這個方法少不了要使我們免除錯誤的。

三三 笛卡兒有理地想到爲要達到確實的認識，應當由拋棄我們信以爲獲得了道知識做起。但當他以爲對於這只消對它們引起懷疑就夠了過時候，他自己却犯了錯誤。懷疑二加二是否成四，人是否有理性的動物，這即是具有二、四、人、動物以及有理性底觀念。疑惑因之讓觀念照它們底本來樣子存在着；如此，我們底錯謬既然由我們底觀念是不適宜地形成而來，他就不能預料它們。他可以一個時延攔我們底判斷；但最後，我們只能請教於他不曾破壞過觀念脫離不確定。因之，如果它們是空洞的，惡劣地被決定的，它們就會如前一樣使我們迷失。笛卡兒底懷疑是無用的。每一個人都可由自己證明其不能實踐；因爲如果比較習熟的與很決定的觀念，那末要懷疑存在於它們之間過關係就不可能。這就好比數目底觀念。

三四 如果這個哲學家對於天賦觀念沒有成見，他也許會看見造成知識之新基礎過一方法，乃是破壞觀念之本

身以便由本源，即是說由感覺去再行追跡。由是，在與他說必得由最單純的事物開始，或照我所覺得的，由感官傳達過最單純的觀念開始之間，可以指示出巨大的區別。在他，最單純的東西是天賦觀念、是一般的原則與抽象概念、他當作認識之源頭東西。在我所提出過方法之內，最單純的觀念，乃是由感覺與思維而達到我們過最初的特殊觀念。這乃是我們底認識之材料、我們隨環境以形成複雜的觀念，而其分析會給我們發見其關係的。必得指示出我自己並不限於說必得由最單純的觀念開始：但我說由「感官所轉達」過最單純的觀念，我所加添的，乃是使人不要把它們拿去與抽象的概念、亦不與哲學家底一般的原則相混同。例如硬底觀念，不管一切例子是如何，總是直接由感官得來過最單純者之一。隨着分解它過時候，又形成比它更為單純的而且在感官所移轉過觀念之同一比例內自行遠離。人們看見它在面積內、在線內減少起來，且完全消滅於點內（註一〇六）。

三五 在笛卡兒底方法與我試行設定過方法之間，還有一差異存在。在他，必得從定義事物開始，且把定義看做特宜於發見事物之特性過原則。我則反之，以為必得由探求事物之特性開始，這在我覺得是有根據的。如果我們可能獲得

（註一〇六） 我是在幾何學者底意義之內採用面、線、點諸字。

過概念，如我已使人看出的，不過是單純觀念、即經驗會給我們集聚於某些名詞之下過單純觀念之集合。在經驗給予觀念過同一秩序之內找得觀念去形成定義，這比之由定義開始以便接着推斷事物之相異的特性，要自然得多。

三六 由於這種細節，可以看出在探求真理中所當遵守過秩序，就是我在論及分析時，曾有機會指示過過秩序是同樣的。它是成立於追尋觀念之起源以闡明其生成且做出相異的組合與分解，以便由足以指出其關係過一切方面去比較它們。關於爲了使精神依其可能而宜於發見其所不得不持有過行爲，我還要說一句話。

三七 必得開始把關於想要深入過題材所有過知識說明，推闡其生成，並正確地決定其觀念。對於由偶然找着並不能保證過真理，當只有空洞的觀念時，便有陷於許多錯誤過危險。

觀念既然決定了，就得比較它們，但因比較並不常常都是同樣容易做的，那末知道使用給我們以助力過一切，就是很重要的。對於這，必得注意依照精神自行成就過習慣，沒有甚麼不能助我們去思維的。這是由於它不是我們有權力把自己底觀念與之相聯結過對象，因之它便是不宜於記憶和想像力之練習過對象。一切都成立於知道形成合乎擬定



的目的和所在的環境過聯繫。以此方法，就不必如某些哲學家那樣，具有退處於孤獨之中、或自封於地窟之內，以便藉燈光去默想。對於一個知道思維過人底精神，無論是白天、是黑暗、是喧囂、是靜寂、都沒有甚麼可以發生障礙的。

三八 這就是很多人都能做過兩種經驗。假設自己退處於靜寂與黑暗之中，最小的聲音或最微弱的光亮都足以使其分心，如果在毫末預想過時候而為兩者之一所觸動過話，這是由於人們所占有過觀念，自然地與所在過環境相連結，而且由是反於這些情境過知覺，只有在觀念底秩序被攪亂了才會突然到來。在一完全不同的假設內，也可以指出同樣的事來。如果在白日與喧囂之內，我思攷一件東西，只要光明或聲音突然停止，就足以使我分心。在這種情況之內，與在第一情況之內一樣，我所感受過新的知覺，是全然與我前此所在過情況相反的。在我心中所成就過突然的印象，於是還要打斷我底觀念之繼續。

第二種經驗，使人看出光與聲音不過是反射作用底障礙；我且相信要從此取得大的助力只得由於習慣。特別是只有意外的變動才能分我們底心。我所以說「意外的」，因為不管在我們周圍所成就過變化是如何，如果它們不提供我們不自然對之期待過甚麼，它們所做的不過是最強烈地使我

們合於自己願意從事過對象。多少不同的事物不會有時在同一原野之內相遇嗎？如多少豐腴的山坡、確確的平原、高入雲霧的石、樹木；在那兒喧噪與靜寂、光明與黑暗交替相繼，等等。但是，詩人天天感到這些變化在默啓他們；這就是這種變化既與詩之用以自飾遊美的觀念相連結，少不了要喚醒他們。例如，一個豐美的山坡底景象，重描出鳥底歌唱、溪泉底咽鳴、牧人底幸福、他們底甜美而安靜的生活、他們底愛、他們底節制、他們底忠誠、他們底風俗底純潔，等等。許多其它的例子，可以證明人只有或由觸動其感官過對象、或由其想像力給他描寫其影像過對象、取得助力才能思維。

三九 我曾說過，分析乃是發見之唯一的祕密。但人家會要質問我，甚麼又是分析之祕密呢？這就是觀念底聯繫。當我想在一件東西上面用思索，我首先注意由它而有過觀念，是與我所沒有而我正在找尋過觀念相連結的。我接着就觀察它們彼此兩者可以多少方式而自行配合，並隨配合之變化，在觀念之間，就有或多或少的聯繫存在。我於是能夠假設一個配合，其處過聯繫是可能地巨大，有又多數別的配合，其處過聯繫是逐漸減小至於最後成爲不顯著的，如我由一與我找尋過觀念並無顯著之聯繫過場所去審察一對象，我甚麼也會找不着。如果聯繫是輕微的，我會發見不多的東

西，我底思想只給我表現一個勉強的、或甚至偶然的應用之結果。如此成就的一種發見，很少給我提供達到其它發見遊光明。但，由那與我所追尋的觀念具有最多聯繫的方面去觀察一個對象，我就會發見一切。分析在我方面會是幾乎不待勉強而自行成就的。隨着我在真理之認識裏面向前邁進，我可以觀察到我底精神之最精微的動機，並由是懂得造成新的分析之技術。

一切困難，限於知道爲了隨觀念之最大聯繫去把握它們應當如何着手。我說這個聯繫於是相遇適配合，即是適合於事物之成長本身適配合。因此就不得不由產生其它觀念之最初觀念開始。我們且舉一例來談談吧。

經院派與笛卡兒派既不認識我們認識之起源，亦不認識其成長。這是因爲天賦觀念底原則與他們由是出發的悟性之空洞的概念，其與發見並沒有任何聯繫。洛克有較好的成功，因爲他曾由感官開始；他只是因爲不曾推闡心靈作用之最初的進步而始在其著作內留下不完善的東西。我曾嘗試去做這個哲學家曾經忘掉了的，在我似乎不但給予了悟性之完備的分析，而且我還發見了符號之絕對的必要與觀念之聯繫底原則。

此外，人們只有在能夠採取一切種類底細心以便隨着

正確地決定其觀念之程度而前進，才能有成功地使用我所提出之方法。如果在某些觀念上太輕忽地過，就會發覺自己已被那只有重新回到最初的概念以便比已經做了的為更好地決定它們才能克服之障礙。

四〇 沒有那個，有時不由自己特有的資源上提出些只是屬於他之思想，儘管這思想也許不是新的。他之應當復回於自我以反省其所感受過一切，正是在這些時候。應當注意在感官上所成就過之印象、精神被感觸過之方式、其觀念之進步、一句說完曾經能夠使產生只宜歸功於自己的反省過思想之一切環境。如果願意如是觀察多次，少不了要發見甚麼是精神之自然的行動。因此就會認識出最宜於使人反省之方法；而且同樣的，如果成功了反於他底動作之練習過某種習慣，也可以逐漸改正的。

四一 如果能夠指出最偉大的人在這方面有相同的情形，也就能夠容易認識自己底缺點。哲學家如果給我們留下他們精神之進步底歷史，則其對於我們大多數在自我底研究上之無力，也許會已補充了。笛卡兒已經做了這件事，這就是我們對他所有過大的責任。本當直接攻擊經院學派，他却表現處於同一成見之內過時間，他一點也不掩飾他所有要克服以便擺脫它們之障礙；他提供了比直到他那時已

經使用過任何方法都更單純過方法；讓人窺見他信以為已經做了過發見；而且以此方法準備着接受企圖建立新過意見（註一〇七）。我相信這種行為對於這個哲學家即其作者過變革，頗有作用。

四二 沒有甚麼比較以我方才指示出我們應當自己引導自己這種方法去引導兒童們更為重要。在與他們玩耍過時候，如果像我方才所說的那樣，這並不是不適於此過東西，就可以給他們底心靈作用以一切可能堪當過訓練。同樣可以於不知不覺之間使他們得着有秩序地整理它們過習慣。當後來，年齡和環境改變了他們底事業之目的，他們底精神就會是完全地發達了，且老早就找着一種智力，即由其它方法，就會只能很晚才有、或者乃至永不會有的。應當使兒童們學習的，並不是拉丁文、歷史、地理、等等。在還不知道思維過年齡之內，這些科學有甚麼用處？在我，人家讚美其知識過兒童，我却可憐他，我預見人家驚異其平凡或其愚笨過時間。應當放在眼前過第一件東西，這或許是，再來一度，給他們底精神以這些作用之一切訓練；並且，對於這，不應去找些在他們是別生過東西：一種兒戲就能給這提供方法。

四三 哲學家，曾常常追問是否有我們底知識之第一

（註一〇七）參看他的「方法論」。

原則存在。有的只假定其只有一個，有的則假定有兩個、或乃至兩個以上。這在我，似乎各個人能夠由其特有過經驗，確證作爲本書全部之基樞遊原則之真理。也許人家同樣心服觀念底聯繫無比較地是最單純、最明瞭和最豐富的原則。即是在不注意其影響遊時候，人的精神，亦當把一切進步歸功於它。

四四 這即是當我第一次談到拿羅大臣洛克底東西，我關於方法上所作遊思攷。我是引以爲榮的，我在某種東西上面得與這個偉大人物相遇，笛卡兒派一點甚麼也不由此假借，這是我所驚異的。沒有那個曾經像他那樣好地認識我們謬誤底原因；因爲他曾看見作爲精神之作品遊觀念，是惡劣地形成的，因此爲了在真理之探求裏面前進，就得把它們改作過。這乃是他常常重說遊忠告(註一〇八)。但人可以聽信它嗎？像人家那樣，對於學派底乖論與對於天賦觀念所抱

---

(註一〇八) 他說：Nemo, adhuc tanta mentis constantia et rigore inventus est, ut decreverit et sibi imposuit, theorias et notiones communes penitus abolere, et intellectum abrasum et aequum ad particularia de integro applicare. Itaque illa ratio humana quam habemus, ex multa fide, et multo etiam casu, nec non

猶先入之見，豈不應該把人類悟性底革新之企圖作為幻想嗎？培根提出一個太完全的方法，不能成為一種改革底創造者；笛卡兒底方法當有成功，因為它容許一部分錯誤存在。對於這請加上，英國底哲學家有些公務，即不容許他自己去實施其忠告他人遊東西這種公務。他於是不得不限於提出一些勸告。這些勸告，在無能感覺其堅確性的精神之上，只能成就輕微的印象。笛卡兒則反之，完全從事於哲學，並具有最活潑與最豐富的想像力，有時對於他人底錯誤只代之以更能誘惑人遊錯誤：這一樣完成了他底聲名。

---

ex puerilibus, quas primo hausimus, notionibus, farago quaedam est et congeries.

Quod si quis aetate matura, et sensibus integris, et mente repurgata, se ad experientiam et ad particularis de integro applicet, de eo melius sperandum est……Non est spes nisi in regeneratione scientiarum, ut eas scilicet ab experientia certo ordine excitentur et rursus condantur: quod adhuc factum esse aut cogitatum, nemo, ut arbitramur, affirmaverit. 這是在我底譯言內曾翻譯及笛卡兒底譯言之一。

## 第四章

### 敘述真理必得遵守過秩序

四五 每個人都知道技術不當表現於一著作之內；但也許同等不知道人之能夠把它隱藏起來，這也只是技術底力量。有很多著作者，爲要成爲更加容易和更加自然起見，相信不當服從任何秩序；然而，如果由於美底本性，無缺陷地理解自然，顯然的人不當設法由於疎忽去效法它而技術只有在具有充分足以避免疎忽時候，才能消失。

四六 尚有別的著作者，在其著作內，置下很多的秩序；他們細心地把它們分了又分；但不免爲穿漏各處過技術所抵觸。他們越是追逐秩序，越是枯燥無味，而且難於理解；這是因爲他們不曾知道選那對於自己所論究過題材是最自然的秩序。如果他們曾經選擇過話，也許以一如此明白和如此單純的方式去敘述他們底思維，至於使讀者太容易地得到理解使他們懷疑其不能不用過努力。我們能夠按照它們彼此對於我們過關係，相信其對於別人是容易或困難的東西，我們自然難於判斷一個著作家曾經是以我們所有用以



理解他遊方式去說明。

四七 事物之自然的秩序，永不能爲害的。這即是在激烈中、例如在抒情曲之內、所作成遊作品，也當如是：並不當在那兒有方法地推理；而是應當依照表現情慾之特徵遊觀念排列於其中遊秩序。在我，似乎這就是這種詩底一切力量和一切美所存在遊東西。

如果問題是關於推理底著作，這就只有看作者能夠由曾被忘掉遊事物或由未曾充分深入遊事物窺見多少秩序，才能給以多少秩序。我常常做過這種經驗。例如，這個論著是完成了，但還不認識在其一切範圍內觀念之聯繫底根源。這唯一由將近兩頁遊一段、即在其不應在的地位之一段而來。

四八 秩序使我高興，理由在我覺得很簡單：這就是由於它使事物接近起來、它把它們連結起來，並以此方法，便利心靈作用底訓練，它使我能夠不費力地指示出那在觸動我們遊對象之內窺見出來最爲重要遊關係。我們底快樂，常隨我們對於以認識爲有益遊事物之理解越加容易遊比例而增加。

四九 秩序底缺點，有時亦同樣使人高興；但這是依存於心靈所在遊某些環境。在這種遐想底時候，精神太懶惰不

能長久地拘守同一的思想，高興看見它們隨便飄浮，例如人家在一個房間比較在一美麗的花園裏要愉快得多。這就是主導在那兒過無秩序似乎更與我們底觀念之無秩序相和，並且阻止我們停留於同一的思想之上，這樣維持我們底幻想。心靈這種狀況同樣是充分肉慾的，尤其當人在一長久勞作之後而去享受過時候為然。

亦有利於毫無秩序之讀者過精神之情境，有時比方，我很高興讀孟得尼(Montaigne)；又有些時候，我却承認我厭棄他。我不知別人是否也有同樣的經驗；但對於我，我是不願意弄得只許讀同一的著作的。不管怎樣，秩序總有最恆常地使人高興過長處；秩序底短少只是間或使人高興，並且沒有保證其成功過規律。孟得尼因而是很僥倖地得到成功，如果要模仿他乃是很大膽的事。

五〇 秩序底目的，就是使一著作底智慧得到便利。因此不得不避免冗長，因為那便使精神懈弛；避免支蔓，因為它們分散精神；避免太多的分而又分，因為它們使精神感覺困難；避免重複，因為它們使精神困倦：一件事只說一次並且在必要的場所，比在其它地方重複多次要明白得多。

五一 在敘述之內，當如在真理底追逐之內一樣，須由最容易的直接來自感官過觀念開始，接着逐步升到最單純。

或最複雜的觀念。這在我覺得如果好好把握着真理底進步。則找尋證明它們的推理，也許是無用的，而這是充分可以把它們宣布出來；因為它們自己遵循着如此一種秩序，一個添加於直接在其前邊真理之真理，對於需要證據，也是過於單純了。如此，就會達到最複雜的觀念，而且在這裏比較由其它一切路徑更有好的保障。甚且能夠在曾經獲得過一切知識之間，建立如此巨大的一種隸屬作用，人家可以隨意由最複雜的到最單純的，或由最單純的到最複雜的。人難於忘掉它們，或至少，如果忘掉過話，存在於它們之間聯繫，也會便利於把它們重新找着過方法。

不過，爲了在最完善的秩序之內敘述真理，必得已經指出真理已能在其中自然地找着過秩序；因為教育他人過最優良的方法，就是由那持有以教育自己過道<sub>1</sub>去教育他們。以此方法，不會表示如找尋而且獲得新的真<sub>2</sub>那樣去證明已經發見過真理。人不只克服讀者，而且使讀者悟澈；在使他學得由自己去做些發見，就是給他明明白白提供最有關係過真理。最後，人們把他置於能夠理解自己一切行爲過情況中；他常常知道他在何處、他自何處來、他到何處去；他就會自己判斷他底引導者給他畫定過道路，每逢他不見循此道路過危險時，都能採取一條最可靠的道路。

五二 自然本身，指示真理之敘述內必得持有逆秩序；因為，如果我們底一切認識由感官而來，這是顯然的，準備抽象概念底智慧，在於顯明的觀念。為到達存在底觀念而由可能的觀念開始、或為達到體底觀念而由點底觀念開始，這是合理的嗎？科學底原素，只有當人們採用一個完全相反對的方法，才得是單純的和容易的。如果哲學家難於承認這個真理，這是因為他們有天賦觀念底成見、或因為他們對於時間似乎已經神聖化逆習尚存了先入之見。這種成見是如此地普遍，在我幾乎只有無知者；但在這裏無知者都是裁判者，因為原素之成就正是為他們的。在這一部門內，學者眼中逆一種傑作，拙劣地成就其目的，如果我們對於它不能理解。

必得比較別的哲學家更好地認識分析之長處逆幾何學者，常常偏好綜合。所以，當他們走出其計算，以便進入於不同的部門之探索時，再也不覺得他們有同樣的光明、亦無同樣的確實、精神之同樣的廣汎。我們有四個形而上學者：笛卡兒、瑪列布南什、萊普尼茨、洛克。只有最後一個才不是幾何學者，他豈不是多少比其他三個為優！

五三 我們且結論說，如果分析是真理之探求中應當順從逆方法，它也同樣是敘述人所曾做出逆發見所應用逆

方法：我曾經努力使自己與此相合。

關於心靈作用、語言、以及方才我曾說過的，證明只有努力於由此使語言更為確切時，才能改善科學。這樣，這是證明了的，我們底認識之起源與進步，完全依存於我們自己使用符號之方式。因此，我就有理由有時使自己離開習尚。

我想最後這就是人能夠把一切促成人類精神之發達過東西還原於甚麼。感官是我們認識之泉源：相異的感覺、知覺、意識、記憶、注意與想像；當作尚不屬於我們底支配過最後兩種，即是其材料；記憶、想像力，是我們隨意處理的；反省與其它作用，使這些材料發生作用；我們把這些同樣的作用之訓練歸功於它們過符號，就是它們所使用過工具；觀念底聯繫，即是給予運動於其它一切過最初的動機。我最後向讀者提出這個命題「既定的一人之作品，決定其精神之範圍，由是不僅說出它提供出證據過才能是甚麼，而且說出甚麼是他所能獲得的：例如取哥爾勒伊底第一篇東西來看，而且證明當這個詩人構成它過時候，他已經具有或至少很快就會具有使他配得上有這偉大成功過天才。」只有作品底分析，才能使人認識甚麼作用曾經有助於此，而它們所有過訓練直達到甚麼程度。只有這些作用之分析，才能分辨那在同一人內一致的性質與那不一致的性質，且由此給予命題底

解決。我懷疑有比這更困難些許多命題。

(完)